

馬克思　恩格斯

德意志意識形态

全世界無产者，联合起来！

馬克思　恩格斯

德意志意識形态

人民出版社
一九六一年·北京

Karl Marx Friedrich Engels

DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE

根据"馬克思恩格斯全集"中文版第3卷的譯文排印

馬克思　恩格斯

德意志意識形态

中共中央馬克思恩格斯列宁斯大林著作編譯局譯

人民出版社出版（北京朝阳門大街320号）

北京市书刊出版业营业許可証出字第1号

中国工业出版社第三印刷厂印刷　新华书店发行

开本850×1168毫米 1/32 · 印張23 · 插頁7 · 字数510,000

1961年2月第1版

1961年10月北京第3次印刷

統一书号1001 · 501　定价（四）2.10元

目　录

卡·馬克思和弗·恩格斯。德意志意識形态。对費尔巴哈、布·鮑威尔和施蒂納所代表的現代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判 ……1—630

第一卷　对費尔巴哈、布·鮑威尔和施蒂納所代表的現代德国哲学的批判 ……3—522

序言 ……5—6

一、費尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立 ……9—77

A. 一般意識形态，德意志意識形态 ……11

1. 历史 ……21

2. 关于意識的生产 ……31

B. 意識形态的現实基础 ……46

1. 交往和生产力 ……46

2. 国家和法同所有制的关系 ……59

3. 自然产生的和由文明創造的生产工具与所有制形式 ……63

C. 共产主义。——交往形式本身的生产 ……69

萊比錫宗教会議 ……78—520

二、圣布魯諾 ……81—105

1. “征討”費尔巴哈 ……81

2. 圣布魯諾对費尔巴哈和施蒂納之間的斗爭的思考 ……91

3. 圣布魯諾反对"神圣家族"的作者……93
4. 与"莫·赫斯"的訣别……102
三、圣麦克斯……106—520
1. 唯一者及其所有物……107—511
旧約：人……109
1. 創世記，即人的生活……109
2. 旧約的經济……121
3. 古代人……129
4. 近代人……140
A. 精神(純粹的諸精神史)……145
B. 中迷者(不純粹的諸精神史)……151
a. 幽灵……156
b. 怪想……161
C. 不純粹的-不純粹的諸精神史……164
a. 黑人和蒙古人……164
b. 天主教和新教……173
D. 教阶制……176
5. 在自己的虛构中享乐的"施蒂納"……191
6. 自由者……201
A. 政治自由主义……201
B. 共产主义……214
C. 人道自由主义……246
新約："我"……256
1. 新約的經济……256
2. 自我一致的利己主义者的現象学，或关于辯解的学說……259
3. 启示录或"新智慧的邏輯"……294
4. 独自性……331

5. 所有者 ……349
A. 我的权力 ……349
I. 法 ……349
A. 一般的圣化 ……349
B. 用簡单的对偶式实現占有 ……354
C. 用复杂的对偶式实現占有 ……358
II. 法律 ……366
III. 犯罪 ……377
A. 犯罪和刑罰的簡单圣化 ……378
(a)犯罪 ……378
(b)刑罰 ……380
B. 通过对偶式获得犯罪和刑罰 ……382
C. 通常理解的和非通常理解的犯罪 ……386
5. 作为資产阶級社会的社会 ……393
II. 暴动 ……427
III. 联盟 ……442
1. 地产 ……443
2. 劳动組織 ……445
3. 貨币 ……451
4. 国家 ……456
5. 暴动 ……460
6. 联盟的宗教和哲学 ……461
A. 財产 ……461
B. 資产 ……466
C. 道德、交往、剝削理論 ……467
D. 宗教 ……475
E. 对联盟学說的补充 ……476

C. 我的自我享乐 ……478

6. 所罗門的雅歌或唯一者 ……492

2. 辯护性的評注 ……512—520

萊比錫宗教会議閉幕 ……521—522

第二卷 对各式各样先知所代表的德国社会主义的批判 ……523—630

“眞正的社会主义” ……525—630

一、“萊茵年鉴”或“眞正的社会主义”的哲学 ……529—562

A. “共产主义、社会主义、人道主义” ……529

B. “社会主义的建筑基石” ……545

第一块建筑基石 ……549

第二块建筑基石 ……553

第三块建筑基石 ……559

四、卡尔·格律恩。“法兰西和比利时的社会运动”(1845年达姆斯塔德版)或“眞正的社会主义”的历史編纂学 ……563—618

圣西門主义 ……572

1. “一个日內瓦居民給当代人的信” ……578

2. “实业家的政治問答” ……581

3. “新基督教” ……585

4. 圣西門学派 ……586

傅立叶主义 ……594

“目光短浅的卡貝老头”和格律恩先生 ……605

蒲魯东 ……616

五、“霍尔施坦的格奧尔格·庫尔曼博士”或“眞正的社会主义”的預言 ……619—630

弗·恩格斯。“眞正的社会主义者” ……631—682

注釋 ……683—707

人名索引……708—725
期刊索引……726—728

插　图

卡·馬克思和弗·恩格斯"德意志意識形态"手稿的第一頁。序言……7
卡·馬克思和弗·恩格斯"德意志意識形态"一书"費尔巴哈"中的一頁手稿……28—29
卡·馬克思和弗·恩格斯"德意志意識形态"一书"圣麦克斯"中的一頁手稿……292—293

卡·馬克思和弗·恩格斯

德意志意識形态

对費尔巴哈、布·鮑威尔和施蒂納
所代表的現代德国哲学以及各式各样
先知所代表的德国社会主义的批判[1]

卡·馬克思和弗·恩格斯
写于1845—1846年

苏共中央馬克思列宁主义研究院
于1932年第一次全文用原文出版，
1933年用俄文出版

按手稿刊印
原文是德文

第一卷

对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂納所代表的現代德国哲学的批判

序　言

人們迄今总是为自己造出关于自己本身、关于自己是何物或应当成为何物的种种虛假观念。他們按照自己关于神、关于模范人等等观念来建立自己的关系。他們头脑的产物就統治他們。他們这些創造者就屈从于自己的創造物。我們要把他們从幻想、观念、教条和想像的存在物中解放出来，使他們不再在这些东西的枷鎖下呻吟喘息。我們要起来反抗这种思想的統治。一个人說，只要我們教会他們如何用符合人的本质的思想来代替这些幻想，另一个人說，只要我們教会他們如何批判地对待这些幻想，还有个人說，只要我們教会他們如何从头脑里抛掉这些幻想，这样……当前的現实就会崩溃。

这些天眞的幼稚的空想构成現代青年黑格尔哲学的核心。在德国不仅是公众怀着畏惧和虔敬的心情来接受这种哲学，就是哲学英雄們自己在捧出它的时候也洋洋自得地感到它有震撼世界的危險性和大逆不道的殘酷性。本书第一卷的目的在于揭露这些自称为狼、别人也把他們看作是狼的綿羊，指出他們的哔哔叫声只不过是以哲学的形式来重复德国市民的观念，而这些哲学評論家們的夸夸其談只不过反映出德国現实的貧乏。本书的目的在于揭穿同現实的影子所作的哲学斗爭，揭穿这种如此投合沉溺于幻想的精神萎靡的德国人民口味的哲学斗爭，使这种斗爭得不到任何

信任。

有一个好汉一天忽然想到，人們之所以溺死，是因为他們被**关于重力的思想**迷住了。如果他們从头脑中抛掉这个观念，比方說，宣称它是宗教迷信的观念，那末他們就会避免任何溺死的危险。他一生都在同重力的幻想作斗爭，統計学給他提供愈来愈多的有关这种幻想的有害后果的証明。这位好汉就是現代德国革命哲学家們的标本①。

---

① 手稿中删去了以下这一段話："德国唯心主义和其他一切民族的意識形态沒有任何特殊的区别。后者也同样认为思想統治着世界，把思想和概念看作是决定性的原則，把一定的思想看作是只有哲学家們才能揭示的物质世界的秘密。

黑格尔完成了实証唯心主义。他不仅把整个物质世界变成了思想世界，而且把整个历史也变成了思想的历史。他并不滿足于記录思想中的东西，他还試图描繪它們的生产的活动。

从自己的幻想世界中被逐出来的德国哲学家們反抗思想世界。他們……把关于現实的、有形的……观念同这种世界……

所有的德国哲学批判家們都断言：观念、想法、概念迄今一直統治和决定着人們的現实世界，現实世界是观念世界的产物。这种情况一直保持到今日，但今后不应继續存在。他們彼此不同的地方在于：他們想用不同的方法来拯救他們所謂在自己的固定思想的威力下呻吟的人类；他們彼此不同的地方取决于他們究竟把什么东西宣布为固定思想。他們相同的地方在于：他們相信这种思想的統治；他們相同的地方在于：他們相信他們的批判思想的活动应当使現存的东西遭到毁灭，——其中一些人认为只要进行孤立的思想活动，就能做到这一点，另一些人則打算爭取共同的意識。

相信現实世界是观念世界的产物，相信观念世界……

德国哲学家們在他們的黑格尔的思想世界中迷失了方向，他們反对想想、观念、想法的統治，而按照他們的观点，即按照黑格尔的幻想，思想、观念、想法一直是产生、規定和支配現实世界的。他們宣布反对并停止……

按照黑格尔体系，观念 思想、概念产生、規定和支配人們的現实生活、他們的物质世界、他們的現实关系。他的叛逆的門徒从他那里承受了这一点……" ——編者注

卡・馬克思和弗・恩格斯"德意志意識形态"
手稿的第一頁。序言

一

費尔巴哈

唯物主义观点和唯心主义观点的对立

正如德国的思想家們所宣告的，德国在最近几年里經历了一次空前的变革。从施特劳斯开始的黑格尔体系的解体过程变成了一种席卷一切"过去的力量"的世界性騷动。在普遍的混乱中，一些强大的国家产生了，但是立刻又消逝了，瞬息之間出現了許多英雄，但是馬上又因为出現了更勇敢更强悍的对手而銷声匿迹。这是一次革命，法国革命同它比起来只不过是儿戏；这是一次世界斗爭，在它面前狄亚多希[2]的斗爭簡直微不足道。在瞬息間一些原則为另一些原則所代替，一些思想勇士为另一些思想勇士所歼灭。在1842年至1845年这三年中間，在德国所进行的清洗比过去三个世紀都要彻底得多。

据說这一切都是在純粹思想的領域中发生的。

然而，不管怎么样，我們碰到的是一个有意义的事件：絕对精神的瓦解过程。当它的生命的最后一个火星熄灭时，这个 caput mortuum① 的各个組成部分就分解了，它們重新化合，构成新的物质。那些靠哲学过活，一直以經营絕对精神为生的人們，现在都在

---

① 原意是："骷髏"，轉意是：无用的殘渣，經过加高热、化学反应等等之后所剩下的廢物。——編者注

貪婪地攫取这种新的化合物。每个人都热心兜售他所得到的那一份。竞爭在所不免。起初这种竞爭还相当体面，具有市民的循規蹈矩的性质。但是后来，当商品充斥德国市場，而在世界市場上尽管竭尽全力也无法找到銷路的时候，一切便按照通常的德国方式，因工厂的过度生产、质量降低、原料掺假、伪造商标、买空卖空、空头支票以及沒有任何現实基础的信用制度而搞糟了。竞爭变成了殘酷的斗爭，而这个斗爭現在却被吹嘘和描繪成一种具有世界历史意义的变革、一种产生了偉大成果的因素。

为了正确地評价这一套甚至在可敬的德国市民心中唤起他們引以为快的民族感情的哲学騙局，为了清楚地表明这整个青年黑格尔派运动的渺小卑微和地方局限性，特别是为了揭示这些英雄們的眞正业績和关于这些业績的幻想之間的啼笑皆非的对比，就必須站在德国以外的立場上来考察一下这些喧囂吵嚷①。

---

① 手稿中删去了以下这两段話："因此，在我們对这个运动的个别代表人物进行专門批判之前，首先提出一些較能闡明他們的共同思想前提的一般意見。这些意見足以表明我們在进行批判时所持的論点，并且对于了解和說明以后各种批評意見也是必要的。我們这些意見正是針对着費尔巴哈的，因为只有他才多少向前迈进了几步，只有他的著作才可以 de bonne foi〔认眞地〕加以分析。

1. 一般意識形态，德国哲学

A. 我們仅仅知道一門唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是密切相联的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制約。自然史，即所謂自然科学，我們在这里不談；我們所需要研究的是人类史，因为几乎整个意識形态不是曲解人类史，就是完全撇开人类史。意識形态本身只不过是人类史的一个方面。"——編者注

A. 一般意識形态，德意志意識形态

德国的批判，直到它的最后的掙扎，都沒有离开过哲学的基地。这个批判虽然沒有研究过它的一般哲学前提，但是它談到的全部問題終究是在一定的哲学体系，即黑格尔体系的基地上产生的。不仅是它的回答，而且連它所提出的問題本身，都包含着神秘主义。对黑格尔的这种依賴关系正好說明了为什么在这些新出現的批判家中甚至沒有一个人想对黑格尔体系进行全面的批判，尽管他們每一个人都断言自己已超出了黑格尔哲学。他們和黑格尔的論战以及互相之間的論战，只局限于他們当中的每一个人都抓住黑格尔体系中的某一方面来反对他的整个体系，或反对别人所抓住的那些方面。起初他們还是抓住純粹的、未加伪造的黑格尔的范疇，如实体和自我意識，但是后来却亵瀆了这些范疇，用一些世俗的名称称呼它們，如“类”、“唯一者”、“人”，等等。

从施特劳斯到施蒂納的整个德国哲学批判都局限于对宗教观念的批判①。出发点是現实的宗教和眞正的神学。至于什么是宗教意識，什么是宗教观念，后来下的定义各有不同。整个的进步在于：想像中占統治地位的、形而上学的、政治的、法律的、道德的以及其他的观念也被归入宗教观念或神学观念的領域；还在于：政治的、法律的、道德的意識被宣布为宗教的或神学的意識，而政治的、法律的、道德的人，总而言之“一般人”，則被宣布为宗教的人。宗

① 手稿中删去了以下这一段話：“这种批判企图吹嘘自己是使世界免除一切災难的絕对救世主。宗教总是被看作和解釋成这些哲学家們所厌恶的一切关系的終极原因、他們的永世的仇敌。”——編者注

教的統治被当成了前提。一切占統治地位的关系逐漸地都被宣布为宗教的关系，继而轉化为迷信——对法的迷信，对国家的迷信等等。到处出現的都只是教义和对教义的信仰。世界在愈来愈大的規模上被圣化了，直到最后可尊敬的圣麦克斯en bloc〔完全地，彻头彻尾地〕把它宣布为圣物，从而一劳永逸地把它葬送为止。

老年黑格尔派认为，任何东西只要归入某种黑格尔的邏輯范疇，就明白易懂了。青年黑格尔派則批判一切，到处用宗教的观念来代替一切，或者宣布一切都是神学上的东西。青年黑格尔派同意老年黑格尔派的这样一个信念，即认为宗教、观念、普遍的东西統治着現存世界。不过一派认为这种統治是篡夺而加以反对，而另一派則认为它是合法的而加以贊揚。

既然青年黑格尔派认为观念、思想、概念，即被他們变为某种独立东西的意識的一切产物，是人們的眞正枷鎖，就像老年黑格尔派把它們看作是人类社会的眞正羈絆一样，所以不言而喻，青年黑格尔派只要同意識的这些幻想进行斗爭就行了。既然根据青年黑格尔派的幻想，人們之間的关系、他們的一切举止行为、他們受到的束縛和限制，都是他們意識的产物，所以青年黑格尔派完全合乎邏輯地向人們提出一种道德要求，要他們用人的、批判的或利己的意識来代替他們現在的意識，从而消除束縛他們的限制。这种改变意識的要求，归根到底就是要求用另一种方式来解釋現存的东西，也就是說，通过另外的解釋来承认現存的东西。尽管青年黑格尔派思想家們滿口讲的都是“震撼世界”的詞句，而实际上他們是最大的保守分子。他們之中最年輕的人确切地表达了他們的活动，說他們仅仅是为反对“詞句”而斗爭。不过他們忘記了：他們只是用詞句来反对这些詞句，既然他們仅仅反对現存世界的詞句，那末

他們就絕不是反对現实的、現存的世界。这种哲学批判所能达到的唯一結果，就是从宗教史上对基督教作一些說明，但就連这些說明也是片面的。至于他們的全部其他論断，只不过是进一步来粉飾他們的一种奢望，以为他們用这样一些微不足道的說明作出了仿佛具有世界历史意义的发現。

这些哲学家沒有一个想到要提出关于德国哲学和德国現实之間的联系問題，关于他們所作的批判和他們自身的物质环境之間的联系問題。

我們开始要談的前提并不是任意想出的，它們不是教条，而是一些只有在想像中才能加以抛开的現实的前提。这是一些現实的个人，是他們的活动和他們的物质生活条件，包括他們得到的現成的和由他們自己的活动所創造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用純粹經驗的方法来确定。

任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在①。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体組織，以及受肉体組織制約的他們与自然界的关系。当然，我們在这里既不能深入研究人們自身的生理特性，也不能深入研究各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及人們所遇到的其他条件②。任何历史記載都应当从这些自然基础以及它們在历史进程中由于人

---

① 手稿中删去了以下这一段話："这些个人使自己和动物区别开来的第一个历史行动并不是在于他們有思想，而是在于他們开始生产自己所必需的生活資料。"——編者注

② 手稿中删去了以下这一段話："但是，这些条件不仅制約着人們最初的、自然产生的肉体組織，特别是他們之間的种族差别，而且直到如今还制約着肉体組織的整个进一步发达或不发达。"——編者注

們的活动而发生的变更出发。

可以根据意識、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人們自己开始生产他們所必需的生活資料的时候（这一步是由他們的肉体組織所决定的），他們就开始把自己和动物区别开来。人們生产他們所必需的生活資料，同时也就間接地生产着他們的物质生活本身。

人們用以生产自己必需的生活資料的方式，首先取决于他們得到的現成的和需要再生产的生活資料本身的特性。这种生产方式不仅应当从它是个人肉体存在的再生产这方面来加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式、表現他們生活的一定形式、他們的一定的生活方式。个人怎样表現自己的生活，他們自己也就怎样。因此，他們是什么样的，这同他們的生产是一致的——既和他們生产什么一致，又和他們怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他們进行生产的物质条件。

这种生产第一次是随着人口的增长而开始的。而生产本身又是以个人之間的交往为前提的。这种交往的形式又是由生产决定的[3]。

各民族之間的相互关系取决于每一个民族的生产力、分工和内部交往的发展程度。这个原理是公认的。然而不仅一个民族与其他民族的关系，而且一个民族本身的整个内部結构都取决于它的生产以及内部和外部的交往的发展程度。一个民族的生产力发展的水平，最明显地表現在該民族分工的发展程度上。任何新的生产力都会引起分工的进一步发展，因为它不仅仅是現有生产力的量的增加（例如开垦新的土地）。

某一民族内部的分工，首先引起工商业劳动和农业劳动的分

离，从而也引起城乡的分离和城乡利益的对立。分工的进一步发展导致商业劳动和工业劳动的分离。同时，由于这些不同部門内部的分工，在某一劳动部門共同劳动的个人之間的分工也愈来愈細致了。这些种种細致的分工的相互关系是由农业劳动、工业劳动和商业劳动的經营方式(父权制、奴隶制、等級、阶級)决定的。在交往比較发达的情况下，同样的关系也会在各民族間的相互关系中出現。

分工发展的各个不同阶段，同时也就是所有制的各种不同形式。这就是說，分工的每一个阶段还根据个人与劳动的材料、工具和产品的关系决定他們相互之間的关系。

第一种所有制形式是部落所有制[4]。它是与生产的不发达的阶段相适应的，当时人們是靠狩猎、捕魚、牧畜，或者最多是靠务农生活的。在后一种情况下，它是以有大量未开垦的土地为前提的。在这个阶段上，分工还很不发达，仅限于家庭中現有的自然产生的分工的进一步扩大。因此，社会結构只局限于家庭的扩大：父权制的酋长、他們所管轄的部落成員以及奴隶。隐蔽地存在于家庭中的奴隶制，只是随着人口和需求的增长，随着同外界往来(表現为战爭或交易)的扩大而逐漸发展起来的。

第二种所有制形式是古代公社所有制和国家所有制。这种所有制是由于几个部落通过契約或征服联合为一个城市而产生的。在这种所有制下仍然保存着奴隶制。除公社所有制以外，动产的私有制以及后来不动产的私有制已經开始发展起来，但它們是作为一种反常的、从屬于公社所有制的形式发展起来的。公民仅仅共同占有自己的那些做工的奴隶，因此就被公社所有制的形式联系在一起。这是积极公民的一种共同私有制，他們在奴隶面前不

得不保存这种自发产生的联合形式。因此，建筑在这个基础上的整个社会結构，以及与之相联系的人民权力，随着不动产私有制的发展而逐渐趋向衰落。分工已經比較发达。城乡之間的对立已經产生，国家之間的对立也相继出現。这些国家当中有一些代表城市利益，另一些則代表乡村利益。在城市內部存在着工业和海外貿易之間的对立。公民和奴隶之間的阶級关系已經充分发展。

征服这件事看起来好像是同这种历史观完全矛盾的。到目前为止，暴力、战爭、掠夺、搶劫等等被看作是历史的动力。这里我們只能談一談主要之点，因此我們举一个最显著的例子：古老文明被蛮族破坏，接着就重新形成另一种社会結构（罗馬和野蛮人，封建主义和高卢人，东罗馬帝国和土耳其人）。对野蛮的征服者民族說来，正如以上所指出的，战爭本身还是一种經常的交往形式；在傳統的、对該民族来說唯一可能的原始生产方式下，人口的增长需要有愈来愈多的生产資料，因而这种形式也就被愈来愈广泛地利用着。相反地，在意大利，由于地产日益集中（这不仅是由买卖和負債所引起的，而且还是由继承所引起的，因为当时生活放蕩和不結婚現象非常流行，于是一些古老的氏族逐漸灭亡，他們的財产轉入了少数人手里），由于耕地变为牧場（不仅是由通常的、至今仍然起作用的經济原因所引起的，而且也是由掠夺来的和进貢的谷物的輸入以及由此而造成的意大利谷物缺乏銷路的現象所引起的），自由民几乎完全消失了，就是奴隶也在不断地死亡，而不得不經常代之以新的奴隶。奴隶制仍然是整个生产的基础。介于自由民与奴隶之間的平民，从来沒有超出流氓无产阶級的水平。总之，罗馬始終只不过是一个城市，它与占領地之間的联系几乎仅仅是政治上的联系，因而这种联系自然也就可能为政治事件所破坏。

随着私有制的发展，这里第一次确立了那些我們在現代私有制中重新遇見的关系，不过是規模更为巨大而已。一方面是私有财产的集中，这种集中在罗馬很早就开始了（李奇尼烏斯土地法[5]就是証明），从內战发生以来，尤其是在王政时期，发展得非常迅速；另一方面是由此而来的平民小农向无产阶級的轉化，然而，后者由于处于有产者公民和奴隶之間的中間地位，并未获得独立的发展。

第三种形式是封建的或等級的所有制。古代的起点是城市及其狹小的領地，而中世紀的起点則是乡村。地广人稀，居住分散，而征服者的入侵也沒有使人口大量增加，——这种情况决定了起点作这样的轉移。因此，与希腊和罗馬相反，封建制度的发展是在一个寬广得多的地盘上开始的，而这个地盘是由罗馬的征服以及起初与此有关的农业的普及所准备好了的。趋于衰落的罗馬帝国的最后几个世紀和蛮族对它的征服，使得生产力遭到了极大的破坏；农业衰落了，工业由于缺乏銷路而一蹶不振了，商业停頓或被迫中断了，城乡居民减少了。在日耳曼人的軍事制度的影响下，現存关系以及受其制約的实現征服的方式发展了封建所有制。这种所有制与部落所有制和公社所有制一样，也是以某种共同体为基础的。但是作为直接进行生产的阶級而与这种共同体对立的，已經不是古代世界的奴隶，而是小农奴。随着封建制度的充分发展，也产生了与城市对立的現象。土地占有的等級結构以及与之有关的武装扈从制度使貴族掌握了支配农奴的权力。这种封建結构同古代的公社所有制一样，是一种联合，其目的在于对付被統治的生产阶級；只是联合的形式和对于直接生产者的关系有所不同，因为出現了不同的生产条件。

在城市中和这种封建的土地占有結构相适应的是行会所有制，即手工业的封建組織。这里的財产主要是各个人的劳动。联合起来反对勾結在一起的掠夺成性的貴族的必要性，在实业家同时又是商人的时期对共同市場的需要，流入当时繁华城市的逃亡农奴的竞爭的加剧，全国的封建結构，——所有这一切产生了行会；个别手工业者逐漸积蓄起来的少量資本及其与不断增长的人口比較起来是固定的人数，使得帮工和学徒制度发展起来了，而这种制度在城市里产生了一种和农村等級制相似的等級制。

这样，封建时代的所有制的主要形式，一方面是地产和束縛于地产上的农奴劳动，另一方面是拥有少量資本并支配着帮工劳动的自身劳动。这两种所有制的結构都是由狹隘的生产关系——粗陋原始的土地耕作和手工业式的工业所决定的。在封建制度繁荣时代，分工不大发达。每一个国家都存在着城乡之間的对立；虽然等級結构表現得非常鮮明，但是除了在乡村里有王公、貴族、僧侶和农民的划分，在城市里有师傅、帮工、学徒以及后来的平民—短工的划分之外，就再沒有什么大的分工了。农业中的分工由于土地的小块經营而受到了阻碍，与这种經营方式同时产生的还有农民自己的家庭工业；在工业中，在各手工行业內部根本沒有实行分工，而各手工行业之間的分工也是很少的。在比較老的城市中工业和商业早就分工了；而在比較新的城市中，只是在后来当这些城市彼此发生了关系的时候，这样的分工才日益显著。

比較广大的地区联合为封建王国，无論对于土地貴族或城市說来，都是一种需要。因此領导統治阶級組織即貴族組織的到处都是君主。

由此可見，事情是这样的：以一定的方式进行生产活动的一定

的个人，发生一定的社会关系和政治关系。經驗的观察在任何情况下都应当根据經驗来揭示社会結构和政治結构同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会結构和国家經常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所說的个人不是他們自己或别人想像中的那种个人，而是現实中的个人，也就是說，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是在一定的物质的、不受他們任意支配的界限、前提和条件下能动地表現自己的①。

思想、观念、意識的生产最初是直接与人們的物质活动，与人們的物质交往，与現实生活的語言交織在一起的。观念、思維、人們的精神交往在这里还是人們物质关系的直接产物。表現在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的語言中的精神生产也是这样。人們是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所說的人們是現实的，从事活动的人們，他們受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遙远的形式）的制約。意識在任何时候都只能是被意識到了的存在，而人們的存在就是他們的实际生活过程。如果在全部意識形态中人們和他們的关系就像在照像机中一样是倒現着的，那末这种現象也是从人們生活

---

① 手稿中删去了以下这一段話："这些个人所产生的观念，是关于他們同自然界的关系，或者是关于他們之間的关系，或者是关于他們自己的肉体組織的观念。显然，在这几种情况下，这些观念都是他們的現实关系和活动、他們的生产、他們的交往、他們的社会政治組織的有意識的表現（不管这种表現是眞实的还是虚幻的）。相反的假設只有在除了眞正的、受物质制約的个人的精神以外还假定有某种特殊的精神的情况下才能成立。如果这些个人的現实关系的有意識的表現是虚幻的，如果他們在自己的观念中把自己的現实顚倒过来，那末这还是由他們的物质活动方式的局限性以及由此而来的他們狹隘的社会关系所造成的。"——編者注

的历史过程中产生的，正如物象在眼网膜上的倒影是直接从人們生活的物理过程中产生的一样。

德国哲学从天上降到地上；和它完全相反，这里我們是从地上升到天上，就是說，我們不是从人們所說的、所想像的、所設想的东西出发，也不是从只存在于口头上所說的、思考出来的、想像出来的、設想出来的人出发，去理解眞正的人。我們的出发点是从事实际活动的人，而且从他們的現实生活过程中我們还可以揭示出这一生活过程在意識形态上的反射和回声的发展。甚至人們头脑中模糊的东西也是他們的可以通过經驗来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意識形态，以及与它們相适应的意識形式便失去独立性的外观。它們沒有历史，沒有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往的人們，在改变自己的这个現实的同时也改变着自己的思維和思維的产物。不是意識决定生活，而是生活决定意識。前一种观察方法从意識出发，把意識看作是有生命的个人。符合实际生活的第二种观察方法則是从現实的、有生命的个人本身出发，把意識仅仅看作是他們的意識。

这种观察方法并不是沒有前提的。它从現实的前提出发，而且一刻也不离开这种前提。它的前提是人，但不是某种处在幻想的与世隔絕、离群索居状态的人，而是处在一定条件下进行的、現实的、可以通过經驗观察到的发展过程中的人。只要描繪出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的經驗論者所认为的那样，是一些僵死事实的搜集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想像的主体的想像的活动。

思辨終止的地方，即在現实生活面前，正是描述人們的实踐活

动和实际发展过程的眞正实証的科学开始的地方。关于意識的空話将銷声匿迹，它們一定为眞正的知識所代替。对現实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的观察中抽象出来的最一般的結果的綜合。这些抽象本身离开了現实的历史就沒有任何价值。它們只能对整理历史資料提供某些方便，指出历史資料的各个层次間的連貫性。但是这些抽象与哲学不同，它們絕不提供适用于各个历史时代的药方或公式。相反，只是在人們着手考察和整理資料(不管是有关过去的还是有关現代的)的时候，在实际闡述資料的时候，困难才开始出現。这些困难的克服受到种种前提的制約，这些前提在这里根本是不可能提供出来的，而只是从对每个时代的个人的实际生活过程和活动的研究中得出的。这里我們只举出几个我們用来同意識形态① 相对立的抽象，并用历史的例子来加以說明。

〔1.〕历史

我們遇到的是一些沒有任何前提的德国人，所以我們首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人們为了能够"創造历史"，必須能够生活②。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产滿足这些需要的資料，即生产物质生活本身。同时这也是人們仅仅为了能够生活就必須每日每时都要进行的（現

① 指德意志意識形态。——譯者注

② 这里馬克思加了一个边注："黑格尔。地质学、水文学等等的条件。人体。需要，劳动。"——編者注

在也和几千年前一样）——种历史活动，即一切历史的一种基本条件。即使感性在圣布魯諾那里被归結为像一根棍子那样微不足道的东西，但它仍須以生产这根棍子的活动为前提。因此任何历史观的第一件事情就是必須注意上述基本事实的全部意义和全部范圍，并給予应有的重視。大家知道，德国人从来沒有这样做过，所以他們从来沒有为历史提供世俗基础，因而也从来沒有过一个历史学家。法国人和英国人尽管对这一事实同所謂的历史的联系了解得非常片面（特别因为他們受政治思想的束縛），但毕竟作了一些給历史編纂学提供唯物主义基础的初步尝試，首次写出了市民社会史、商业史和工业史。

第二个事实是，已經得到滿足的第一个需要本身、滿足需要的活动和已經获得的为滿足需要用的工具又引起新的需要。这种新的需要的产生是第一个历史活动。从这里立即可以明白，德国人的偉大历史智慧是誰的精神产物。德国人认为凡是在他們缺乏实証材料的地方，凡是在神学、政治和文学的謬論不能立足的地方，就沒有任何历史，那里只有“史前时期”；至于如何从这个荒謬的“史前历史”过渡到眞正的历史，我們沒有得到任何解釋。不过另一方面，他們的历史思辨所以特别热衷于这个“史前历史”，是因为他們认为在这里他們不会受到“粗暴事实”的干預，而且还可以让他們的思辨欲望得到充分的自由，創立和推翻成千成万的假說。

一开始就納入历史发展过程的第三种关系就是：每日都在重新生产自己生活的人們开始生产另外一些人，即增殖。这就是夫妻之間的关系，父母和子女之間的关系，也就是家庭。这个家庭起初是唯一的社会关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系，而人口的增多又产生了新的需要的时候，家庭便成为（德国除外）

从屬的关系了。那末就应該根据現有的經驗的材料来考察和研究家庭，而不应該像通常在德国所做的那样，根据“家庭的概念”来考察和研究家庭①。此外，不应把社会活动的这三个方面看作是三个不同的阶段，而只应看作是三个方面，或者，为了使德国人能够了解，把它們看作是三个“因素”。从历史的最初时期起，从第一批人出現时，三者就同时存在着，而且就是現在也还在历史上起着作用。

这样，生活的生产——无論是自己生活的生产（通过劳动）或他人生活的生产（通过生育）——立即表現为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义是指許多个人的合作，至于这种合作是在什么条件下、用什么方式和为了什么目的进行的，則是无关紧要的。由此可見，一定的生产方式或一定的工业阶段始終是与一定的共同活动的方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是“生产力”；由此可見，人們所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始終必須把“人类的历

① 住宅建筑。不言而喻，野蛮人的每一个家庭都有自己的洞穴和茅舍，正如游牧人的每一个家庭都有单独的帐篷一样。这种单独的家庭經济由于私有制的进一步发展，而成为更加必需的了。在农业民族那里共同的家庭經济也和共同的耕作一样是不可能的。城市的建造是一大进步。但是，在过去任何时代，消灭单个經济（这是与消灭私有制分不开的）是不可能的，因为根本还沒有具备这样做的物质条件。組織共同家庭經济的前提是发展机器，利用自然力和許多其他的生产力，例如自来水、煤气照明、暖气装置等，以及消灭城乡之間的［对立］。沒有这些条件，共同經济本身是不会成为新生产力的，它将沒有任何物质基础，它将建立在純粹的理論上面，就是說，将純粹是一种怪想，只能导致寺院經济。还可能有什么呢？这就是城市里的集中和为了某些特定目的而进行的公共房舍（监狱、兵营等）的兴建。不言而喻，消灭单个經济是和消灭家庭分不开的。

史”同工业和交換的历史联系起来研究和探討。但是，这样的历史在德国是写不出来的，这一点也很明显，因为对于德国人說来，要做到这一点不仅缺乏理解能力和材料，而且还缺乏“可靠的感性”；而在萊茵河彼岸也沒有关于这类事情的任何經驗可供参考，因为那里再沒有什么历史。由此可見，一开始就表明了人們之間是有物质联系的。这种联系是由需要和生产方式决定的，它的历史和人的历史一样长久；这种联系不断采取新的形式，因而就呈現出“历史”，它完全不需要似乎还把人們联合起来的任何政治的或宗教的囈語存在。

只有現在，当我們已經考察了最初的历史的关系的四个因素、四个方面之后，我們才发現：人也具有“意識”①。但是人并非一开始就具有“純粹的”意識。“精神”从一开始就很倒霉，注定要受物质的“糾纏”，物质在这里表現为震动着的空气层、声音，簡言之，即語言。語言和意識具有同样长久的历史；語言是一种实踐的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、現实的意識。語言也和意識一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的②。凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生“关系”，而且根本沒有“关系”；对于动物說来，它对他物的关系不是作为关系存在的。因而，意識一开始就是社会的产物，而且只要人們还存在着，它就仍然是这种产物。当然，意識起初只是对周圍的可感知的环境的一种意識，是对处于开始意

---

① 这里馬克思加了一个边注：“人們之所以有历史，是因为他們必須生产自己的生活，而且是用一定的方式来进行的。这和人們的意識一样，也是受他們的肉体組織所制約的。”——編者注

② 手稿中删去了以下这一句話：“我对我的环境的关系是我的意識。”——編者注

識到自身的个人以外的其他人和其他物的狹隘联系的一种意識。同时，它也是对自然界的一种意識，自然界起初是作为一种完全異己的、有无限威力的和不可制服的力量与人們对立的，人們同它的关系完全像动物同它的关系一样，人們就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种純粹动物式的意識（自然宗教）。

这里立即可以看出，这种自然宗教或对自然界的特定关系，是受社会形态制約的，反过来也是一样。这里和任何其他地方一样，自然界和人的同一性也表現在：人們对自然界的狹隘的关系制約着他們之間的狹隘的关系，而他們之間的狹隘的关系又制約着他們对自然界的狹隘的关系，这正是因为自然界几乎还沒有被历史的进程所改变；但是，另一方面，意識到必須和周圍的人們来往，也就是开始意識到人一般地是生活在社会中的。这个开始和这个阶段上的社会生活本身一样，带有同样的动物性质；这是純粹畜群的意識，这里人和綿羊不同的地方只是在于：意識代替了他的本能，或者說他的本能是被意識到了的本能。由于生产效率的提高、需要的增长以及作为前二者基础的人口的增多，这种綿羊的、或部落的意識获得了进一步的发展。与此同时分工也发展起来。分工起初只是性交方面的分工，后来是由于天賦（例如体力）、需要、偶然性等等而自发地或"自然地产生的"分工。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为眞实的分工①。从这时候起意識才能眞实地这样想像：它是同对現存实踐的意識不同的某种其他的东西；它不想像某种眞实的东西而能够眞实地想像某种东西。从这时候起，意識才能摆脫世界而去构造"純粹的"理論、神学、哲

① 这里馬克思加了一个边注："与此相适应的是思想家、僧侶的最初形式。"——編者注

学、道德等等。但是，如果这种理論、神学、哲学、道德等等和現存的关系发生矛盾，那末，这仅仅是因为現存的社会关系和現存的生产力发生了矛盾。不过，在一定民族的各种关系的范圍內，这种現象的出現也可能不是由于現在該民族范圍內出現了矛盾，而是由于在該民族的意識和其他民族的实践之間①，亦即在某一民族的民族意識和一般意識之間出現了矛盾（如像目前德国的情形那样）。

但是，意識本身究竟采取什么形式，这是完全无关紧要的。我們从这一大堆贅述中只能得出一个結論，那就是，上述三个因素——生产力、社会状况和意識——彼此之間可能而且一定会发生矛盾，因为**分工**不仅使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消費由各种不同的人来分担这种情况成为可能，而且成为現实。要使这三个因素彼此不发生矛盾，只有消灭分工。此外，不言而喻，“怪影”、“枷鎖”、“**最高存在物**”、“概念”、“怀疑”只是假想中孤立的个人的唯心的、精神的表現，只是他的观念，即关于經驗的束縛和界限的观念；生活的生产方式以及与之相联系的交往形式是在这些束縛和界限的范圍內运动着的。

分工包含着所有这些矛盾，而且又是以家庭中自然产生的分工和社会分裂为单独的、互相对立的家庭这一点为基础的。与这种分工同时出現的还有**分配**，而且是劳动及其产品的**不平等**的分配（无論在数量上或质量上）；因而也产生了所有制，它的萌芽和原始形态在家庭中已經出現，在那里妻子和孩子是丈夫的奴隶。家庭中的奴隶制（誠然，它还是非常原始和隐蔽的）是最早的所有

① 这里馬克思加了一个边注：“**宗教。具有眞正的意識形态的德国人。**”——編者注

制，但就是这种形式的所有制也完全适合于現代經济学家所下的定义，即所有制是对他人劳动力的支配。其实，分工和私有制是两个同义語，讲的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。

其次，随着分工的发展也产生了个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人們的共同利益之間的矛盾；同时，这种共同的利益不是仅仅作为一种“普遍的东西”存在于观念之中，而且首先是作为彼此分工的个人之間的相互依存关系存在于現实之中。最后，分工还給我們提供了第一个例証，說明只要人們还处在自发地形成的社会中，也就是說，只要私人利益和公共利益之間还有分裂，也就是說，只要分工还不是出于自願，而是自发的，那末人本身的活动对人說来就成为一种異己的、与他对立的力量，这种力量驅使着人，而不是人駕馭着这种力量。原来，当分工一出現之后，每个人就有了自己一定的特殊的活动范圍，这个范圍是强加于他的，他不能超出这个范圍：他是一个猎人、漁夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活資料，他就始終应該是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都沒有特定的活动范圍，每个人都可以在任何部門內发展，社会調节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心願今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕魚，傍晚从事畜牧，晚飯后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、漁夫、牧人或批判者。社会活动的这种固定化，我們本身的产物聚合为一种統治我們的、不受我們控制的、与我們願望背道而馳的并抹煞我們的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。

正是由于私人利益和公共利益之間的这种矛盾，公共利益才以国家的姿态而采取一种和实际利益（不論是单个的还是共同的）

脫离的独立形式，也就是說采取一种虛幻的共同体的形式。然而这始終是在每一个家庭或部落集团中現有的骨肉联系、語言联系、較大規模的分工联系以及其他利害关系的現实基础上，特别是在我們以后将要証明的各阶級利益的基础上发生的。这些阶級既然已經由于分工而分离开来，就在每一个这样的人群中分离开来，其中一个阶級統治着其他一切阶級。由此可見，国家内部的一切斗爭——民主政体、貴族政体和君主政体相互之間的斗爭，爭取选举权的斗爭等等，不过是一些虛幻的形式，在这些形式下进行着各个不同阶級間的眞正的斗爭（德国的理論家們对此一窍不通，尽管在"德法年鉴"和"神圣家族"[6]中已經十分明确地向他們指出过这一点）。从这里还可以看出，每一个力图取得統治的阶級，如果它的統治就像无产阶級的統治那样，預定要消灭整个旧的社会形态和一切統治，都必須首先夺取政权，以便把自己的利益說成是普遍的利益，而这是它在初期不得不如此做的。正因为各个个人所追求的仅仅是自己的特殊的、对他們說来是同他們的共同利益不相符合的利益（普遍的东西一般說来是一种虛幻的共同体的形式），所以他們认为这种共同利益是"異己的"，是"不依賴"于他們的，也就是說，这仍旧是一种特殊的独特的"普遍"利益，或者是他們本身应該在这种分离的界限里活动，这种情况也发生在民主制中。另一方面，这些特殊利益始終在眞正地反对共同利益和虛幻的共同利益，这些特殊利益的实际斗爭使得通过以国家姿态出現的虛幻的"普遍"利益来对特殊利益进行实际的干涉和約束成为必要。受分工制約的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。由于共同活动本身不是自願地而是自发地形成的，因此这种社会力量在这些个人看来就不是他們自身的联合力量，而是

某种異己的、在他們之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向，他們一点也不了解；因而他們就不再能駕馭这种力量，相反地，这种力量現在却經历着一系列独特的、不仅不以人們的意志和行为为轉移的，反而支配着人們的意志和行为的发展阶段。

这种“異化”（用哲学家易懂的話来說）当然只有在具备了两个**实际前提**之后才会消灭。要使这种異化成为一种“不堪忍受的”力量，即成为革命所要反对的力量，就必須让它把人类的大多数变成完全“沒有財产的”人，同时这些人又和現存的有錢的有教养的世界相对立，而这两个条件都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。另一方面，生产力的这种发展（随着这种发展，人們的**世界历史性**的而不是狹隘地域性的存在已經是經驗的存在了）之所以是絕对必需的实际前提，还因为如果沒有这种发展，那就只会有**貧穷**的普遍化；而在**极端貧困**的情况下，就必須重新开始爭取必需品的斗爭，也就是說，全部陈腐的东西又要死灰复燃。其次，这种发展之所以是必需的前提，还因为：只有随着生产力的这种普遍发展，人們之間的**普遍**交往才能建立起来；由于普遍的交往，一方面，可以发現在一切民族中同时都存在着“沒有財产的”群众这一事实（普遍竞爭），而其中每一民族同其他民族的变革都有依存关系；最后，狹隘地域性的个人为**世界历史性**的、眞正普遍的个人所代替。不这样，（1）共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在；（2）交往的力量本身就不可能发展成为一种普遍的因而是不堪忍受的力量：它們会依然处于家庭的、籠罩着迷信气氛的“境地”；（3）交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义。共产主义只有作为占統治地位的各民族“立即”同时发生的行动才可能是經驗的，而这是以生产力的普遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提

的[7]。否則，例如財产一般怎么能够具有某种历史，采取各种不同的形式呢？例如地产怎么能够像在今天实际生活中所发生的那样，根据現有不同的条件而发展（法国从分散的形式发展到集中于少数人之手，而在英国則是从集中于少数人之手的状况发展到分散的形式）呢？或者貿易（它只不过是不同个人和不同国家的产品交換）怎么能够通过供求关系而統治全世界呢？用一位英国經济学家的話来說，这种关系就像古代的命运之神一样，逍遙于寰球之上，用看不見的手分配人間的幸福和災难，把一些王国創造出来又把它們摧毀掉，使一些民族产生又使它們趋于衰亡；但随着基础、即私有制的消灭，随着对生产实行共产主义的調节（这种調节消灭人們对于自己产品的異化关系），供求关系的統治也将消失，人們将使交換、生产及其相互关系的方式重新受自己的支配。

共产主义对我們說来不是应当确立的**状况**，不是現实应当与之相适应的**理想**。我們所称为共产主义的是那种消灭現存状况的**現实的**运动。这个运动的条件是由現有的前提产生的。此外，有許許多多人**仅仅**依靠自己劳动为生，有大量劳动力与資本隔絕或者甚至連有限地滿足自己的需要的可能性都被剝夺，因而它們已經不仅暫时失去作为有保障的生活来源的工作本身，而是一概处于完全不稳定的地位，——所有这一切，都由于竞爭的关系而以**世界市場**的存在为前提。所以无产阶級只有**在世界历史意义上**才能存在，就像它的事业——共产主义一般只有作为“世界历史性的”存在才有可能实現一样。而各个个人的世界历史性的存在就意味着他們的存在是与世界历史直接联系的。

在过去一切历史阶段上受生产力所制約、同时也制約生产力的交往形式，就是**市民社会**。这个社会（从前面已經可以这样判

定)是以簡单的家庭和复杂的家庭,即所謂部落生活作为自己的前提和基础的。关于市民社会的比較詳尽的定义已經包括在前面的叙述中了。从这里已經可以看出,这个市民社会是全部历史的眞正发源地和舞台,可以看出过去那种輕視現实关系而只看到元首和国家的丰功偉績的历史观何等荒謬①。

市民社会包括各个个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。它包括該阶段上的整个商业生活和工业生活,因此它超出了国家和民族的范圍,尽管另一方面它对外仍然需要以民族的姿态出現,对內仍然需要組成国家的形式。"市民社会"这一用語是在18世紀产生的,当时財产关系已經摆脫了古代的和中世紀的共同体。眞正的資产阶級社会只是随同資产阶級发展起来的;但是这一名称② 始終标志着直接从生产和交往中发展起来的社会組織,这种社会組織在一切时代都构成国家的基础以及任何其他的观念的上层建筑的基础。

[2.] 关于意識的生产

单独的个人随着他們的活动扩大为世界历史性的活动,愈来愈受到異己力量的支配(他們把这种压迫想像为所謂宇宙精神等等的圈套),受到日益扩大的、归根到底表現为世界市場的力量的

---

① 手稿中有一个脚注:"到現在为止,我們只是主要考察了人类活动的一个方面——人們对自然的作用。另一方面,是人对人的作用……

国家的起源和国家同市民社会的关系。"——編者注

② «bürgerliche Gesellschaft» 这个术語既有"資产阶級社会"的意思,也有"市民社会"的意思。——編者注

支配；这种情况在过去的历史中也絕对是經驗的事实。但是，另一种情况也具有同样的經驗根据，这就是：这种对德国理論家們說来是如此神秘的力量，随着現存社会制度被共产主义革命所推翻（下面要談到这一点），以及随着私有制遭到与这一革命有同等意义的消灭，也将被消灭。同时，每一个单独的个人的解放的程度是与历史完全轉变为世界历史的程度一致的。至于个人的眞正的精神財富完全取决于他的現实关系的財富，这从上面的叙述中已經一目了然。仅仅因为这个緣故，各个单独的个人才能摆脫各种不同的民族局限和地域局限，而同整个世界的生产（也包括精神的生产）发生实际联系，并且可能有力量来利用全球的这种全面生产（人們所創造的一切）。各个个人的**全面的**依存关系、他們的这种自发形成的**世界历史性的**共同活动的形式，由于共产主义革命而轉化为对那些異己力量的控制和自覚的駕馭，这些力量本来是由人們的相互作用所产生的，但是对他們說来却一直是一种異己的、統治着他們的力量。这种观点仍然可以被思辨地、唯心地、即幻想地解釋为“类的自我产生”（“作为主体的社会”），把所有前后相继、彼此相联的个人設想为从事自我产生这种神秘活动的唯一的个人。这里很明显，尽管人們在肉体上和精神上**互相**創造着，但是他們并不像圣布魯諾胡說的那样，或者像**“唯一者”**、“被創造的”人那样創造自己本身。

由此可見，这种历史观就在于：从直接生活的物质生产出发来考察現实的生产过程，并把与該生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必須在国家生活的范圍內描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来闡明各种不同的理論产物和意識形式，如宗教、哲学、

道德等等，并在这个基础上追溯它們产生的过程。这样做当然就能够完整地描述全部过程（因而也就能够描述这个过程的各个不同方面之間的相互作用）了。这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范疇，而是始終站在現实历史的基础上，不是从观念出发来解釋实踐，而是从物质实踐出发来解釋观念的东西，由此还可得出下述結論：意識的一切形式和产物不是可以用精神的批判来消灭的，也不是可以通过把它們消融在“自我意識”中或化为“幽灵”、“怪影”、“怪想”等等来消灭的，而只有实际地推翻这一切唯心主义謬論所由产生的現实的社会关系，才能把它們消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理論的动力是革命，而不是批判。这种观点表明：历史并不是作为“产生于精神的精神”消融在“自我意識”中，历史的每一阶段都遇到有一定的物质結果、一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之間在历史上形成的关系，都遇到有前一代傳給后一代的大量生产力、資金和环境，尽管一方面这些生产力、資金和环境为新的一代所改变，但另一方面，它們也預先規定新的一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可見，这种观点表明：人創造环境，同样环境也創造人。每个个人和每一代当作現成的东西承受下来的生产力、資金和社会交往形式的总和，是哲学家們想像为“实体”和“人的本质”的东西的現实基础，是他們神化了的并与之作斗爭的东西的現实基础，这种基础尽管遭到以“自我意識”和“唯一者”的身分出現的哲学家們的反抗，但它对人們的发展所起的作用和影响却絲毫也不因此而有所削弱。各代所面临的生活条件还决定着这样一些情况：历史上周期性地重演着的革命震蕩是否强大到足以摧毀現存一切的基础；如果还沒有具备这些实行全面变革的物

质因素，就是說，一方面还沒有一定的生产力，另一方面还沒有形成不仅反抗旧社会的某种个别方面，而且反抗旧的“生活生产”本身、反抗旧社会所依据的“綜合活动”的革命群众，那末，正如共产主义的历史所証明的，尽管这种变革的思想已經表述过千百次，但这一点对于实际发展沒有任何意义。

过去的一切历史观不是完全忽視了历史的这一現实基础，就是把它仅仅看成与历史过程沒有任何联系的附带因素。根据这种观点，历史总是遵照在它之外的某种尺度来編写的；現实的生活生产被描述成某种史前的东西，而历史的东西則被說成是某种脫离日常生活的东西，某种处于世界之外和超乎世界之上的东西。这样就把人对自然界的关系从历史中排除出去了，因而造成了自然界和历史之間的对立。因此这种观点只能在历史上看到元首和国家的丰功偉績，看到宗教的、一般理論的斗爭，而且在每次描述某一历史时代的时候，它都不得不**贊同这一时代的幻想**。例如，假使某一时代設想自己是由純粹“政治的”或“宗教的”动因所决定的，那末它的历史家就会接受这个意見，尽管“宗教”和“政治”只是时代的現实动因的形式。这些特定的人关于自己的眞正实踐的“想像”、“观念”变成一种支配和决定他們的实踐的唯一起决定作用的和积极的力量。印度人和埃及人借以实現分工的原始形态在这些民族的国家和宗教中产生了等級制度，所以历史家便认为似乎等級制度是产生这种原始社会形态的力量。法国人和英国人至少抱着一种毕竟是同現实最接近的政治幻想，而德国人却在“純粹精神”的領域中兜圈子，把宗教幻想推崇为历史的动力。黑格尔的历史哲学是整个德国历史編纂学的最終的、达到自己“最純粹的表現”的产物。在德国历史編纂学看来，問題完全不在于現实的利

益，甚至不在于政治的利益，而在于純粹的思想。这些純粹的思想后来在圣布魯諾那里也被看作是一連串的“思想”，其中一个吞噬一个，并最后消失于“自我意識”中①。圣麦克斯·施蒂納更加彻底，他对現实的历史一窍不通，他认为历史过程只不过是“騎士”、盜賊和怪影的历史，他当然只有借助于“不信神”才能摆脫这种历史的幻覚而得救。这种观点实际上是宗教的观点：它預先把宗教的人当作是全部历史起点的原人，它在自己的想像中用宗教的幻想生产来代替生活資料和生活本身的現实生产。整个这样的历史观及其解体和由此而产生的怀疑与动摇，仅仅是德国人的民族事情，而且对德国說来也只有地方性的意义。近来不断討論着如何能够“从神的王国进入人的王国”这样一个重要問題，这就是一个例子，似乎这个“神的王国”不是幻想而是什么时候曾經在某个地方存在过的，似乎学識淵博的好汉們不是經常生活在（虽然他們自己不知道）他們目前想要寻找道路去到达的那个“人的王国”中，似乎旨在說明这个九霄云外的理論王国的奇異性的科学消遣（因为这不过是一种消遣）的任务恰恰不是去証明这种王国是从現实的尘世关系中产生的。通常这些德国人总是只关心把既有的一切无稽之談变为某种别的胡說八道，就是說，他們以为，所有这些无稽之談都具有某种需要揭示的特殊意义，其实全部問題只在于从現存的实际关系出发来說明这些理論詞句。正如上面所說的，要眞正地、实际地消灭这些詞句，要从人們的意識中消除这些观念，只有靠改变条件，而不是靠理論上的演繹。对于人民大众、即无产阶級来說，这些理論观念是不存在的，因而也就用不着去消灭它

① 这里馬克思加了一个边注：“所謂客观的历史編纂学正是离开活动来考察历史关系的。反动的性质。”——編者注

們。如果这些群众在某个时候有过某些理論观念，如宗教，那末这些观念也早已被环境所消灭了。

上述問題及其解决方法所具有的純粹民族的性质还表現在：这些理論家們郑重其事地认为，形形色色的臆造，如"神人"、"人"等等，支配着各个历史时代；圣布魯諾甚至断言：只有"批判和批判者創造了历史"。而当这些理論家們亲自从事編纂历史的时候，他們会匆匆忙忙地越过过去的一切，一下子从"蒙古人时代"轉到眞正"內容丰富的"历史，即"哈雷年鉴"和"德国年鉴"[8]的历史，轉到黑格尔学派蛻化为普遍爭吵的历史。所有其他的民族和所有眞实的事件都被遺忘了，theatrum mundi〔世界舞台〕局限于萊比錫的书市和"批判"、"人"以及"唯一者"之間的吵嚷。如果我們的理論家們一旦着手探討眞正的历史主題，例如18世紀的历史，那末他們也只是提供观念的历史，这种历史是和构成这些观念的基础的事实和实际过程脫离的，而他們闡述这一历史的目的也仅仅是把所考察的时代描繪成一个眞正历史时代即1840—1844年德国哲学斗爭时代的不完善的預备阶段、尚有局限性的前奏时期。他們抱的目的是为了使某个非历史性人物及其幻想流芳百世而編写过去的历史，根据这一目的他們根本不提眞正历史的事件，甚至不提政治对历史进程的眞正历史的干預，他們的叙述不是以研究为根据，而是以任意的虛构和文学胡謅为根据，如像圣布魯諾在他那已被人遺忘的十八世紀历史① 中所做的那样。这些唱高調的、爱吹嘘的思想販子們以为他們无限地凌駕于任何民族偏見之上，其实他們比梦想德国統一的啤酒店的庸人带有更多的民族局限性。他們

① 指布魯諾·鮑威尔的"十八世紀政治、文化和启蒙的历史"。——譯者注

不承认其他民族的事件是历史的。他們在德国生活，依靠德国和为着德国生活。他們把莱茵河頌歌[9] 变为圣歌，并征服亚尔薩斯和洛林，但他們不是剽窃法兰西国家，而是剽窃法兰西哲学，他們不是把法兰西的省份德国化，而是把法兰西的思想德国化。費奈迭先生同打着理論的世界統治的旗帜而宣布德国的世界統治的圣布魯諾和圣麦克斯比較起来是一个世界主义者。

从这全部分析中还可以看出，費尔巴哈犯了多大的錯誤。他（“維干德季刊”1845 年第二卷）[10]借助于“社会的人”这一規定宣称自己是共产主义者，他把这一規定变成“人”的宾詞，认为这样一来又可以把表达現存世界中一定革命政党的拥护者的“共产主义者”一詞变为一种空洞的范疇。費尔巴哈在关于人与人之間的关系問題上的全部推論无非是要証明：人們是互相需要的，并且过去一直是互相需要的。他希望加强对这一事实的理解，也就是說，和其他的理論家一样，只是希望达到对現存事实的正确理解，然而一个眞正的共产主义者的任务却在于推翻这种現存的东西。不过，我們完全承认，費尔巴哈在力图理解这一事实的时候，达到了理論家一般可能达到的地步，但他还是一位理論家和哲学家。然而值得注意的是：圣布魯諾和圣麦克斯立即用費尔巴哈关于共产主义者的观念来代替眞正的共产主义者，这样做的目的多少是为了使他們能够像同“产生于精神的精神”、同哲学范疇、同势均力敌的敌人作斗爭那样来同共产主义作斗爭，而对圣布魯諾来說，这样做还为了实际的利益。我們举出“未来哲学”[11] 中的一个地方作为例子来說明承认現存的东西同时又不了解現存的东西——这也是費尔巴哈和我們的敌人的共同之点。費尔巴哈在这些地方証明：某物或某人的存在同时也就是某物或某人的本质；一个动物或一个人的一

定生存条件，生活方式和活动，就是使这个动物或人的“本质”感到满足的东西。任何例外在这里都被肯定地看作是不幸事件，是不能改变的反常现象。这样說来，如果千百万无产者根本不滿足于他們的生活条件，如果他們的“存在”同他們的……相矛盾……①

……实际上和对**实践**的唯物主义者，即**共产主义者**說来，全部問題都在于使現存世界革命化，实际地反对和改变事物的現状。如果在費尔巴哈那里有时也遇見类似的观点，那末它們始終不过是一些零星的猜測，对費尔巴哈的总的世界观的影响是微不足道的，只能把它們看作仅仅是具有发展能力的萌芽。費尔巴哈对感性世界的“理解”一方面仅仅局限于对这一世界的单純的直观，另一方面仅仅局限于单純的感覚：費尔巴哈談到的是“人自身”，而不是“現实的历史的人”。“人自身”实际上是“德国人”。在前一种情况下，在对感性世界的直观中，他不可避免地碰到与他的意識和感覚相矛盾的东西，这些东西破坏着他所假定的感性世界一切部分的和諧，特别是人与自然界的和諧②。为了消灭这个障碍，他不得不求助于某种二重性的直观，这种直观介于仅仅看到“眼前”的东西的普通直观和看出事物的“眞正本质”的高級的哲学直观之間。他沒有看到，他周圍的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的、始終如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世世代代活动的結果，其中每一代都在前一代所达到的基础上继續发展前一代的工业和交往方式，并随着需要的改变而改变

---

① 手稿至此中断。——編者注

② 注意：費尔巴哈的錯誤不在于他使眼前的感性外观从屬于通过对感性事实作較精确的研究而确定的感性現实，而在于他要是不用哲学家的“眼光”，即戴上“眼鏡”来观察感性，便对感性束手无策。

它的社会制度。甚至連最簡单的“可靠的感性”的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业往来才提供給他的。大家知道，樱桃树和几乎所有的果树一样，只是在数世紀以前依靠商业的結果才在我們这个地区出現。由此可見，樱桃树只是依靠一定的社会在一定时期的这种活动才为費尔巴哈的“可靠的感性”所感知。

只要按照事物的本来面目及其产生根源来理解事物，任何深奥的哲学問題(后面将对这一点作更清楚的說明)都会被簡单地归結为某种經驗的事实。例如，关于人对自然的关系这一重要問題(或者如布魯諾所說的(第 110 頁)[12]，关于“自然和历史的对立”問題，好像这是两种互不相干的“东西”，好像人們面前始終不会有历史的自然和自然的历史)就是这样。这是一个产生了关于“实体”和“自我意識”的一切“高深莫測的創造物”的問題。然而如果考虑到，在工业中向来就有那个很著名的“人和自然的統一性”，而且这种統一性在每一个时代都随着工业或快或慢的发展而不断改变，就像人与自然的“斗爭”促进生产力在相应基础上的发展一样，那末上述問題自然也就不存在了。工业和商业、生活必需品的生产和交換，一方面制約着不同社会阶級的分配和彼此的界限，同时它們在自己的运动形式上又受着后者的制約。这样一来，打个比方說，費尔巴哈在曼彻斯特只看見一些工厂和机器，而一百年以前在那里却只能看見脚踏紡車和織布机；或者他在罗馬的康帕尼亚只发現一些牧場和沼澤，而奥古斯特时代在那里却只能发現到处都是罗馬資本家的茂密的葡萄园和讲究的别墅。費尔巴哈特别談到自然科学的直观，提到一些秘密只有物理学家和化学家的眼睛才能識破，但是如果沒有工业和商业，自然科学会成为什么样子呢？甚至这个“純粹的”自然科学也只是由于商业和工业，由于人們的

感性活动才达到自己的目的和获得材料的。这种活动、这种連續不断的感性劳动和創造、这种生产，是整个現存感性世界的非常深刻的基础，只要它哪怕只停頓一年，費尔巴哈就会看到，不仅在自然界将发生巨大的变化，而且整个人类世界以及他（費尔巴哈）的直观能力，甚至他本身的存在也就沒有了。当然，在这种情况下外部自然界的优先地位仍然保存着，而这一切当然不适用于原始的、通过 generatio aequivoca〔自然发生〕的途徑产生的人們。但是，这种区别只有在人被看作是某种与自然界不同的东西时才有意义。此外，这种先于人类历史而存在的自然界，不是費尔巴哈在其中生活的那个自然界，也不是那个除去在澳洲新出現的一些珊瑚島以外今天在任何地方都不再存在的、因而对于費尔巴哈說来也是不存在的自然界。

誠然，費尔巴哈比"純粹的"唯物主义者有巨大的优越性：他也承认人是"感性的对象"。但是，毋庸諱言，他把人只看作是"感性的对象"，而不是"感性的活动"，因为他在这里也仍然停留在理論的領域內，而沒有从人們現有的社会联系；从那些使人們成为現在这种样子的周圍生活条件来观察人們；因此毋庸諱言，費尔巴哈从来沒有看到眞实存在着的、活动的人，而是停留在抽象的"人"上，并且仅仅限于在感情范圍內承认"現实的、单独的、肉体的人"，也就是說，除了爱与友情，而且是理想化了的爱与友情以外，他不知道"人与人之間"还有什么其他的"人的关系"。他沒有批判現在的生活关系，因而他从来沒有把感性世界理解为构成这一世界的个人的共同的、活生生的、感性的活动，因此，比方說，当他看到的是大批患瘰癧病的、积劳成疾的和患肺痨的貧民而不是健康人的时候，便不得不訴諸"最高的直观"和理想的"类的平等化"，这就是說，正

是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会制度的必要性和条件的地方，他却重新陷入唯心主义。

当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的視野之外；当他去探討历史的时候，他决不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脫离的。这一点从上面所說的看来已經非常明显了①。

历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遺留下来的材料、資金和生产力；由于这个緣故，每一代一方面在完全改变了的条件下继續从事先輩的活动，另一方面又通过完全改变了的活动来改变旧的条件。然而，事情被思辨地顛倒成这样：好像后一个时期历史乃是前一个时期历史的目的，例如，好像美洲的发現的根本目的就是要引起法国革命。因此，历史便具有其特殊的目的并成为某个与“其他人物并列的人物”（如像“自我意識”、“批判”、“唯一者”等等）。其实，以往历史的“使命”、“目的”、“萌芽”、“观念”等詞所表明的东西，无非是从后来历史中得出的抽象，无非是从先前历史对后来历史发生的积极影响中得出的抽象。

各个相互影响的活动范圍在这个发展进程中愈来愈扩大，各民族的原始閉关自守状态則由于日益完善的生产方式、交往以及因此自发地发展起来的各民族之間的分工而消灭得愈来愈彻底，历史就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。例如，如果在英国发明了一种机器，它夺走了印度和中国的千千万万工人的飯碗，并引起这些国家的整个生存形式的改变，那末，这个发明便成为一

① 手稿中删去了以下这一段話：“我們之所以在这里比較詳細地談論历史，那只是因为德国人习慣于用‘历史’和‘历史的’这些字眼随心所欲地設想、但就是不接触現实。‘油腔滑調’的圣布魯諾就是一个出色的例子。”——編者注

个世界历史性的事实；同样，砂糖和咖啡在19世紀具有了世界历史的意义，是由于拿破侖的大陆体系① 所引起的这两种产品的缺乏推动了德国人起来反抗拿破侖，从而就成为光荣的1813年解放战爭的現实基础。由此可見，历史向世界历史的轉变，不是“自我意識”、宇宙精神或者某个形而上学怪影的某种抽象行为，而是純粹物质的、可以通过經驗确定的事实，每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以証明这一事实。

統治阶級的思想在每一时代都是占統治地位的思想。这就是說，一个阶級是社会上占統治地位的**物质力量**，同时也是社会上占統治地位的**精神力量**。支配着物质生产資料的阶級，同时也支配着精神生产的資料，因此，那些沒有精神生产資料的人的思想，一般地是受統治阶級支配的。占統治地位的思想不过是占統治地位的物质关系在观念上的表現，不过是表現为思想的占統治地位的物质关系；因而，这就是那些使某一个阶級成为統治阶級的各种关系的表現，因而这也就是这个阶級的統治的思想。此外，构成統治阶級的各个个人也都具有意識，因而他們也会思維；既然他們正是作为一个阶級而进行統治，并且决定着某一历史时代的整个面貌，不言而喻，他們在这个历史时代的一切領域中也会这样做，就是說，他們还作为思維着的人，作为思想的生产者而进行統治，他們調节着自己时代的思想的生产和分配；而这就意味着他們的思想是一个时代的占統治地位的思想。例如，在某一国家里，某个时期王权、貴族和資产阶級爭夺統治，因而，在那里統治是分享的，那里占統治地位的思想就会是关于分权的学說，人們把分权当作“永恒

① 指1806年拿破侖第一对英国实行的經济封鎖政策，根据这一政策，法国的一切盟国和从屬国家不准与英国进行商业、邮政和其他的联系。——譯者注

的規律”来談論。

我們在上面(第[25—29]頁)已經說明分工是先前历史的主要力量之一,現在,分工也以精神劳动和物质劳动的分工的形式出現在統治阶級中間,因为在这个阶級內部,一部分人是作为該阶級的思想家而出現的(他們是这一阶級的积极的、有概括能力的思想家,他們把編造这一阶級关于自身的幻想当作謀生的主要泉源),而另一些人对于这些思想和幻想則采取比較消极的态度,他們准备接受这些思想和幻想,因为实际上該阶級的这些代表才是它的积极成員,所以他們很少有时間来編造关于自身的幻想和思想。在这一阶級內部,这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之間的某种程度上的对立和敌視,但是一旦发生任何实际冲突,当阶級本身受到威胁,甚至占統治地位的思想好像不是統治阶級的思想这种假象、它們拥有的权力好像和这一阶級的权力不同这种假象也趋于消失的时候,这种敌視便会自行消失。一定时代的革命思想的存在是以革命阶級的存在为前提的,关于这个革命阶級的前提所必須讲的,在前面(第[27—31]頁)已經讲过了。

然而,在考察历史运动时,如果把統治阶級的思想和統治阶級本身分割开来,使这些思想独立化,如果不顧生产这些思想的条件和它們的生产者而硬說該时代占統治地位的是这些或那些思想,也就是說,如果完全不考虑这些思想的基础——个人和历史环境,那就可以这样說:例如,在貴族統治时期占統治地位的是忠誠信义等等概念,而在資产阶級統治时期占統治地位的則是自由平等等等概念。总之,統治阶級自己为自己編造出諸如此类的幻想。所有历史学家(主要是 18 世紀以来的)所固有的这种历史观必然会碰到这样一种現象:占統治地位的将是愈来愈抽象的思想,即愈来愈

具有普遍性形式的思想。事情是这样的；每一个企图代替旧統治阶級的地位的新阶級，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益說成是社会全体成員的共同利益，抽象地讲，就是賦予自己的思想以普遍性的形式，把它們描繪成唯一合理的、有普遍意义的思想。进行革命的阶級，仅就它对抗另一个阶級这一点来說，从一开始就不是作为一个阶級，而是作为全社会的代表出現的；它儼然以社会全体群众的姿态反对唯一的統治阶級①。它之所以能这样做，是因为它的利益在开始时的确同其余一切非統治阶級的共同利益还多少有一些联系，在当时存在的那些关系的压力下还来不及发展为特殊阶級的特殊利益。因此，这一阶級的胜利对于其他未能爭得統治的阶級中的許多个人說来也是有利的，但这只是就这种胜利使这些个人有可能上升到統治阶級行列这一点讲的。当法国資产阶級推翻了貴族的統治之后，在許多无产者面前由此出現了升到无产阶級之上的可能性，但是只有当他們变成資产者的时候才达到这一点。由此可見，每一个新阶級賴以建立自己統治的基础，比它以前的統治阶級所依賴的基础要寬广一些；可是后来，非統治阶級和取得統治的阶級之間的对立也发展得更尖銳和更深刻。这两种情况使得非統治阶級反对新統治阶級的斗爭在否定旧社会制度方面，又比起过去一切爭得統治的阶級要更加坚决、更加激进。

只要阶級的統治完全不再是社会制度的形式，也就是說，只要那种把特殊利益說成是普遍利益，或者把“普遍的东西”說成是統

① 这里馬克思加了一个边注：“（普遍性符合于：（1）与等級 contra〔相对〕的阶級；（2）竞爭、世界交往等等；（3）統治阶級的人数众多；（4）共同利益的幻想。起初这种幻想是实的；（5）思想家的自我欺騙和分工）。”——編者注

治的东西的必要性消失了，那末，一定阶級的統治似乎只是某种思想的統治这种假象当然也就会完全自行消失。

把統治思想同进行統治的个人分割开来，主要是同生产方式的一定阶段所产生的各种关系分割开来，并由此做出結論說，历史上始終是思想占統治地位，这样一来，就很容易从这些不同的思想中抽象出"一般思想"、观念等等，而把它們当作历史上占統治地位的东西，从而把所有这些个别的思想和概念說成是历史上发展着的"概念"的"自我規定"。在这种情况下，人們的一切关系都可能从人的观念、想像的人、人的本质、"人"中引伸出来，那就是十分自然的了。思辨哲学就是这样做的。黑格尔本人在"历史哲学"[13]的結尾承认，"他所考察的仅仅是概念的前进运动"，他在历史方面描述了"眞正的神正論"（第446頁）。在这之后，又可以重新回复到"概念"的生产者，回复到理論家、思想家和哲学家，并做出結論說：哲学家、思想家自古以来就是在历史上占統治地位的。这个結論，如我們所看到的，早就由黑格尔表述过了。这样，根据历史材料来証明精神的最高統治（施蒂納的教阶制）的全部戏法，可以归結为以下三个手段：

第一，必須把統治的个人——而且是由于种种經驗的根据、在經驗条件下和作为物质的个人进行統治的个人——的思想同这些統治的个人本身分割开来，从而承认思想和幻想在历史上的統治。

第二，必須使这种思想統治具有某种秩序，必須証明，在一个承继着另一个的統治思想之間存在着某种神秘的联系。达到这一点的办法是：把这些思想看作是"概念的自我規定"（所以能这样做，是因为这些思想由于它們都有經驗的基础而彼此确实是联系在一起的，还因为它們既被仅仅当作思想来看待，因而就变成自我

区别，变成由思維产生的区别）。

第三，为了消除这种“自我規定着的概念”的神秘的外观，便把它变成某种人物——“**自我意識**”；或者，为了表明自己是眞正的唯物主义者，又把它变成在历史上代表着“概念”的許多人物——“思維着的人”、“哲学家”、思想家，而这些人又被規定为历史的創造者、“监护人会議”、統治者①。这样一来，就把一切唯物主义的因素从历史上消除了，于是就可以放心地解开韁绳，让自己的思辨之馬自由奔馳了。

在日常生活中任何一个 shopkeeper〔小店主〕都能精明地判别某人的假貌和眞相，然而我們的历史編纂学却还沒有达到这种平凡的认識，不論每一时代关于自己說了些什么和想了些什么，它都一概相信。

要說明这种曾經在德国占統治地位的历史方法，以及它为什么主要在德国占統治地位的原因，就必須从它与一切思想家的幻想，例如，与法学家、政治家（包括实际的国家活动家）的幻想的联系出发，就必須从这些家伙的独断的玄想和曲解出发。他們的实际生活状况、他們的职业和現存的分工非常明白地說明了这种方法。

[B. 意識形态的現实基础]

[1.] 交往和生产力

物质劳动和精神劳动的最大的一次分工，就是城市和乡村的

① 这里馬克思加了一个边注：“眞正的人＝思維着的人的精神。”——編者注

分离。城乡之間的对立是随着野蛮向文明的过渡、部落制度向国家的过渡、地方局限性向民族的过渡而开始的，它貫穿着全部文明的历史并一直延續到現在(反谷物法同盟[14])。

随着城市的出現也就需要有行政机关、警察、賦税等等，一句話，就是需要有公共的政治机构，也就是說需要一般政治。在这里居民第一次划分为两大阶級，这种划分直接以分工和生产工具为基础。城市本身表明了人口、生产工具、資本、享乐和需求的集中；而在乡村里所看到的却是完全相反的情况：孤立和分散。城乡之間的对立只有在私有制的范圍內才能存在。这种对立鮮明地反映出个人屈从于分工、屈从于他被迫从事的某种活动，这种屈从現象把一部分人变为受局限的城市动物，把另一部分人变为受局限的乡村动物，并且每天都不断地产生他們利益之間的对立。在这里劳动仍然是最主要的，它是凌駕于个人之上的力量；只要这种力量还存在，私有制也就必然会存在下去。消灭城乡之間的对立，是社会統一的首要条件之一，这个条件又取决于許多物质前提，而且一看就知道，这个条件单靠意志是不能实現的(这些条件还須詳加探討)。城市和乡村的分离还可以看作是資本和地产的分离，看作是資本不依賴于地产而存在和发展的开始，也就是仅仅以劳动和交換为基础的所有制的开始。

在那些中世紀时代不是从过去历史中現成地继承下来的、而是由获得自由的农奴重新建立起来的城市里，每个人的唯一財产，除开他随身带来的那一点点資本（几乎全是最必需的手工劳动工具)之外，就只有他的单独的劳动。不断流入城市的逃亡农奴的竞爭；乡村反对城市的連年不断的战爭，以及由此产生的組織城市武装力量的必要性；共同占有某种手艺而形成的联系；在公共場所出

卖自己的商品(当时的手工业者同时也是商人)的必要和与此相联的禁止外人入内的規定;各手工行业間利益的对立;保护辛苦学来的手艺的必要;全国性的封建組織,——所有这些都是各行各业的手艺人联合为行会的原因。这里我們不打算詳細地談論随后历史发展所引起的行会制度的多种变化。在整个中世紀里,农奴不断地逃入城市。这些在乡村里遭到自己主人迫害的农奴是只身逃入城市的,他們在这里遇見了有組織的团体,对于这种团体他們是沒有力量反对的,在它的范圍內,他們只好屈从于由他們的那些有組織的城市竞爭者对他們劳动的需要以及这些竞爭者的利益所决定的处境。这些只身逃入城市的劳工根本不可能成为一种力量,因为,如果他們的劳动带有行会的性质并需要受到訓练,那末师傅就会使他們从屬于自己,并按照自己的利益来組織他們;如果这种劳动不需要受到訓练,因而不带有行会的性质,而是带有日工的性质,那末劳工們就不能組織起来,而永远是无組織的平民。城市对日工的需要造成了平民。

这些城市是眞正的"联盟",这些"联盟"是由直接需要,对保护财产、增加各成員的生产資料和防卫手段的关怀所产生的。平民在这些城市中是毫无力量的,因为他們都是只身逃入城市的彼此互不相識的个人,他們无組織地同組織严密、武装齐备并用嫉妒的眼光监視着他們的力量相抗衡。每一行业中的帮工和学徒都組織得最适合于师傅的利益。他們和师傅之間的宗法关系使师傅具有两重力量:第一,师傅对帮工的全部生活有直接的影响;第二,同一师傅手下的那些帮工的工作成了眞正的紐带,它使这些帮工联合起来反对其他师傅手下的帮工,并使他們与后者相隔絕;最后,帮工由于自己也想成为师傅而与現存制度結合在一起了。因此,平

民有时也举行暴动来反对整个城市制度（但是由于这些平民的軟弱无力，这种暴动沒有任何結果），而帮工們只限于在个别行会內搞一些小冲突，而这些冲突是同行会制度的存在息息相关的。中世紀所有的大規模的起义都是从乡村中爆发的，但是由于农民的分散性以及由此而来的极端落后性，这些起义也毫无結果。

在城市中各行会之間的分工还是［非常原始的］，而在行会內部，各劳工之間則根本沒有什么分工。每个劳工都必須熟悉全部工序，凡是他的工具能够做的一切他都应当会做；商业的不发达、各城市之間联系的不密切、居民的稀少和需求的有限，都妨碍了分工的进一步发展，因此，每一个想当师傅的人都必須全盘掌握本行手艺。正因为如此，所以中世紀的手工业者对于从事本行专业和做好这項专业还有一定的兴趣，这种兴趣可以达到原始艺术爱好的水平。然而也是由于这个原因，中世紀的每一个手工业者，对自己的工作都是兢兢业业，奴隶般的忠心耿耿，因而他們对工作的屈从程度則远远超过对本身工作漠不关心的現代工人。

这些城市中的資本是自然形成的資本；它体現为住房、手工劳动工具和自然形成的世代相襲的主顧；由于交往和流通不发达，資本沒有实現的可能，只好父傳子，子傳孙。这种資本和現代資本不同，它不是以貨币来計算的（用貨币来計算，資本体現为哪一种物品都是一样），而是与所有者的完全固定的劳动直接联系在一起的、完全不可分割的，因此它是一种等級的資本。

分工的进一步扩大表現为商业和生产的分离，表現为特殊的商人阶級的形成。这种分离是在历史上保存下来的城市（順便提一下，住有犹太人的城市）里继承下来的，并很快就在新兴的城市中出現了。这样就产生了同附近地区以外的地区建立貿易联系的

可能，这种可能之变为現实，取决于現有的交通工具的情况，取决于由政治关系所决定的沿途社会治安状况（大家知道，整个中世紀，商人都是結成武装商队行动的）以及取决于交往所及地区內由相应的文明程度所决定的需求的发展程度。

随着商业来往集中在特殊阶級的手里，随着商人所促成的同近郊以外地区的通商的扩大，于是在生产和商业之間也立即产生了相互作用。城市彼此发生了联系，新的劳动工具从一个城市运往另一个城市，生产和商业間的分工随即引起了各城市間在生产上的新的分工，在每一个城市中都有自己的特殊的工业部門占着优势。最初的地域局限性开始逐漸消失。

在中世紀，每一城市中的市民，为了保护自己的生活，都不得不团結起来反对农村貴族；商业的扩大和交通道路的开辟，使一些城市知道了另一些捍卫同样利益、反对同样敌人的城市。从各个城市的許多地方性居民团体中，逐漸地、非常緩慢地产生出市民阶級。各个市民的生活条件，由于他們和現存关系以及为这种关系所决定的劳动方式相对立，便成了他們共同的、不以每一个人为轉移的条件。市民創造了这些条件，因为他們脫离了封建联系；同时他們又是由这些条件所創造的，因为他們是由自己同既存封建主义的对立所制約的。随着各城市間的联系的产生，这些对他們来說都是共同的条件发展为阶級条件。同样的条件、同样的对立、同样的利益，一般說来也就应当在一切地方产生同样的風俗习慣。資产阶級本身只是逐漸地、随同自己的生存条件一起发展起来的，同时它又由于分工关系重新分裂为各种不同的集团，最后随着一切現有財产被变为工业資本或商业資本，它吞并了在它以前存在过的一切有产阶級①（同时資产阶級把原先沒有財产的阶級的大

部分和原先有財产的阶級的一部分变为新的阶級——无产阶級)。单独的个人所以組成阶級只是因为他們必須进行共同的斗爭来反对某一另外的阶級；在其他方面，他們本身就是相互敌对的竞爭者。另一方面，阶級对各个人来說又是独立的，因此各个人可以看到自己的生活条件是早已确定了的：阶級决定他們的生活状况，同时也决定他們的个人命运，使他們受它支配。这和个人屈从于分工是同类的現象，这种現象只有通过消灭私有制和消灭劳动本身② 才能消除。至于个人受阶級支配怎样同时发展为受各种各样观念支配，这一点我們已經不只一次地指出过了。

某一个地方創造出来的生产力，特别是发明，在往后的发展中是否会失傳，取决于交往扩展的情况。当交往只限于毗邻地区的时候，每一种发明在每一个地方都必須重新开始；一些純粹偶然的事件，例如蛮族的入侵，甚至是通常的战爭，都足以使一个具有发达生产力和有高度需求的国家处于一切都必須从头开始的境地。在历史发展的最初阶段，每天都在重新发明，而且每个地方都是单独进行的。发达的生产力，即使在通商相当广泛的情况下，也难免遭到彻底的毀灭。关于这一点，腓尼基人的例子③ 就可以說明。由于腓尼基民族被排挤于商业之外，由于亚历山大的征服以及继之而来的衰落，腓尼基人的大部分发明长期失傳了。另外一个例子是中世紀的玻璃繪画术的遭遇。只有在交往具有世界性质，并以

---

① 这里馬克思加了一个边注："它首先吞并直接隶屬国家的那些劳动部門，接着又吞并了一切±〔或多或少〕思想等級。"——編者注

② "消灭劳动"(Aufhebung der Arbeit)这种說法在这里是什么意思，請参看本书第63—68、77、213—214頁。——編者注

③ 这里馬克思加了一个边注："以及中世紀的玻璃生产。"——編者注

大工业为基础的时候，只有在一切民族都卷入竞爭的时候，保存住已創造出来的生产力才有了保障。

不同城市之間的分工的直接后果就是工場手工业的产生，即超出行会制度范圍的生产部門的产生。工場手工业的初次繁荣（先是在意大利，然后是在法兰德斯）的历史前提，乃是同外国各民族的交往。在其他国家，例如在英国和法国，工場手工业最初只限于国內市場。除上述前提外，工場手工业的产生还受到人口特别是乡村人口的不断集中和資本的不断积聚的制約。資本开始积聚到个别人手里，一部分違反行会法的規定积聚到行会中，一部分积聚到商人手里。

那种一开始就和机器，即使是最原始的机器联系在一起的劳动，很快就显出它是最有发展能力的。过去农民为了自己必需的衣着而順便从事的織布业，是由于交往的扩大而获得了进一步发展的第一种劳动。織布业是工場手工业的第一个行业，而且一直是其中的主要行业。随着人口增长而增长的对衣着用布的需求，由于流通加速而开始的自然形成的資本的积累和运用，以及由此产生的并受到商业逐漸扩大的刺激而日益增长的对奢侈品的需求，——所有这一切都推动了織布业在数量上和质量上的发展，使它脫离了旧有的生产形式。除了一直为了自身需要而从事紡織的农民外，在城市里产生了一个新的織工阶級，他們所生产的布匹供应整个国內市場，而且大部分还供給国外市場。

織布是一种多半不需要很高技艺并很快就分化成无数部門的劳动，由于自己的整个內在本性，它同行会的束縛是对立的。因此，織布业多半是在不受行会組織限制的乡村和小市鎮上經营的，这些地方逐漸变为城市，而且很快就成为每个国家最繁荣的城市。

随着摆脱了行会束縛的工場手工业的出現，所有制关系也立即发生了变化。离开自然形成的等級資本向前走的第一步是受商人的出現所制約的，商人的資本一开始就是活动的，是現代意义上的資本，如果針对当时的各种关系来讲，可以这样說。向前走的第二步是工場手工业的出現，工場手工业又动員了大量自然形成的資本，并且同自然形成的資本的数量比較起来，一般是增加了活动資本的数量。

同时，工場手工业还成了农民摆脫那些不雇佣他們或以廉价雇佣他們的行会的避难所，就像在过去行会城市是农民摆脫［压迫他們的貴族］的避难所一样。

随着工場手工业的产生，同时也就开始了一个流浪时期，这个时期的形成的原因是：取消了封建侍从，解散了由形形色色的地痞流氓組成的幷效忠帝王以鎮压其諸侯的軍队，改进了农业以及把大量耕地变为牧場。从这里已經可以清楚地看出，这种流浪是和封建制度的瓦解密切联系着的。早在 13 世紀就曾出現过个别的类似的流浪时期，但只是在 15 世紀末和 16 世紀初才成为普遍而持久的現象。这些流浪者人数非常多，单只英王亨利八世就曾下令絞死了七万二千人，只有付出最大的力量，只有当他們穷得走投无路的时候，才能迫使他們去工作，即使这样，也还要制止他們的强烈反抗。迅速繁荣起来的工場手工业，特别是在英国，漸漸地吸收了他們。

随着工場手工业的出現，各国之間开始了竞爭，展开了商业斗爭，这种斗爭是通过战爭、保护关稅和各种禁令来进行的，而在过去，各国人民只要彼此有了交往，都是互相进行和平交易的。自此以后商业便具有政治意义。

随着工場手工业的出現，工人和雇主的关系也发生了变化。在行会中，帮工和师傅之間存在着一种宗法关系，而在工場手工业中，这种关系由工人和資本家之間的金錢关系代替了；在乡村和小城市中，这些关系仍然带有宗法的色彩，而在大城市、眞正工場手工业城市里，这种色彩在最初阶段就几乎完全消失了。

美洲和东印度航路的发现扩大了交往，从而使工場手工业和整个生产的发展有了巨大的高漲。从那里輸入的新产品，特别是投入流通的大量金銀（它們根本改变了阶級之間的相互关系，沉重地打击了封建土地所有制和劳动者），冒險的远征，殖民地的开拓，首先是当时市場已經可能扩大为而且規模愈来愈大地扩大为世界市場，——所有这一切产生了历史发展的一个新阶段，关于这个阶段的一般特征我們不准备在这里多談。新发現的土地的殖民地化，助长了各国之間的商业斗爭，因而使这种斗爭变得更加广泛和更加殘酷了。

商业和工場手工业的扩大，加速了活动資本的积累，而在那些沒有获得扩大生产的任何刺激的行会里，自然形成的資本却始終沒有改变，甚至还减少了。商业和工場手工业产生了大資产阶級，而集中在行会里的是小資产阶級，現在它和过去不同，在城市里已經不占統治地位了，而且还必須屈从于大商人和手工工場主的統治①。由此可見，行会一跟工場手工业接触，就衰落下去了。

在我們所談到的这个时代里，各民族之間的关系具有两种不同的形式。起初，由于流通的金銀数量太少而禁止这些金屬出口；另一方面，工业（由于必須給不断增长的城市人口提供就业机会而

① 这里馬克思加了一个边注："小資产阶級，中間等級，大資产阶級。"——編者注

成为必不可少的，并且大部分是外来的工业）沒有特权不行，当然，这种特权不仅可以用来对付国内的竞爭，而且主要是用来对付国外的竞爭。通过这些最初的禁令，地方的行会特权便扩展到全国。关税起源于封建主对其領地上的过往客商所征收的捐税，客商繳了这种税款就可免遭搶劫。后来各城市也征收了这种捐税，在现代国家出現之后，这种捐税便是国庫进款的最方便的手段。

美洲的金銀在欧洲市場上的出現，工业的逐步发展，貿易的迅速高漲以及由此而引起的不受行会束縛的資产阶級的繁荣和貨币的广泛流通，——所有这一切都使上述各种措施具有另外的意义。国家日益需要更多的貨币，它为充实国庫起見，現在仍然禁止輸出金銀；資产者对此完全滿意，因为这些剛剛投入市場的大量貨币，成了他們进行投机的主要对象；过去的特权成了政府收入的来源，并且可以拿来出卖；在关税法中規定了出口税，这种税只是阻碍了工业的发展，它純粹是以增加国庫收入为目的。

第二个时期开始于17世紀中叶，它几乎一直延續到18世紀末。商业和航运比起那种起次要作用的工場手工业发展得更快；各殖民地开始成为巨大的消費者；各国經过长期的斗爭，瓜分了已开辟出来的世界市場。这一时期是从航海法[①]和殖民地壟断开始的。各国間的竞爭尽可能通过关税率、禁令和各种条約来消除，但归根到底竞爭者們的斗爭还是靠战爭（特别是海战）来进行和解决的。最强大的海上强国英国在商业和工場手工业方面都占居优势。这里已經出現商业和工場手工业集中于一个国家的現象。

① 航海法在1651年为克倫威尔所頒布，后来又經过多次修改和补充。根据这一法律，凡是从欧洲以及俄国和土耳其輸出的主要商品只許用英国船只或商品生产国的船只运輸。它的目的是排挤荷兰，巩固英国殖民統治。——譯者注

对工場手工业經常采用种种的保护办法：在国内市場上实行保护关税，在殖民地市場上实行壟断，而在国外市場上則实行差别关税。本国生产的原料（英国的羊毛和亚麻，法国的絲）的加工受到保护，国内出产的原料（英国的羊毛）禁止輸出，进口原料的加工仍受到歧視或完全被禁止（如棉花在英国）。在海上貿易中占居首位的、殖民实力最强大的国家，自然能保証自己的工場手工业得到最广泛的发展——无論是在数量方面或质量方面。工場手工业一般离开保护是不行的，因为只要其他国家发生任何一点小的变动都足以使它失去市場而遭到破产。只要在稍微有利的条件下，工場手工业就可以很容易地在某个国家建立起来，正因为这样，它也很容易被破坏。此外，它的經营方法，特别是18世紀在乡村里的經营方法，使它和广大群众的生活方式結合在一起，以致沒有一个国家敢于不顾工場手工业的生存而允許自由竞爭。因而工場手工业，在它能够輸出自己的产品的时候，是完全依賴于貿易的扩展或收縮的，而它对貿易的反作用却是比較微小的。这一点說明了工場手工业的意义是次要的，同时也說明了18世紀商人的影响。正是这些商人，特别是船主最坚决地要求国家保护和壟断；誠然，手工工場主也要求保护并且得到了保护，但是从政治意义上来說，他們不如商人。商业城市，特别是沿海商业城市已达到了一定的文明程度，并带有大資产阶級的性质，而在工厂城市里却仍然是小資产阶級的自发势力占統治。参看艾金[15]。18世紀是商业的世紀。品托关于这一点說得很明确[16]："貿易是我們这一世紀的驕子。"他还說："从某个时期开始，人們就只談論經商、航海和船队了。"①

① 虽然資本的运动已大大加速了，但总还是比較緩慢的。世界市場分割成許多部分（其中每一部分都专門由一个国家来經营），各国之間的竞爭的消灭，生产

这一时期还有这样一些特征：禁止金銀外运的法令廢除了，貨币貿易、銀行、国債和紙币产生了，股票投机、有价証券投机和各方面的投机搗把等現象出現了。这个时期的一般特点是貨币制度的发达。資本又有很大一部分丧失了它原来还带有的那种原始的自然的性质。

在17世紀，商业和工場手工业不可阻擋地集中于一个国家——英国。这种集中逐漸地給这个国家創造了相对的世界市場，因而也造成了对它的工場手工业产品的需求，这种需求是旧的工业生产力所不能滿足的。这种超过了生产力的需求正是引起中世紀以来私有制发展的第三个时期的动力，它产生了大工业——利用自然力来为工业服务，采用机器生产以及实行最广泛的分工。这一新阶段的其他条件——国內自由竞爭，理論力学的創立（牛頓所完成的力学在18世紀的法国和英国都是最普及的科学）等等——在英国都已具备了。（国內的自由竞爭到处都是通过革命的手段爭得的，例如，英国1640年和1688年的革命，法国1789年的革命。）竞爭很快就迫使每一个不願丧失自己的历史作用的国家，为了保护自己的工場手工业而采取新的关稅措施（旧的关稅已无力抵制大工业了），并随即在保护关稅的保护下开办大工业。尽管有这些保护措施，大工业仍使竞爭普遍化了（竞爭是实际的貿易自由；保护关稅只不过是抵制竞爭的治标办法，是貿易自由范圍內的

本身的不灵活以及貨币制度的不发达（它剛經过最初的发展阶段），——所有这一切都严重地妨碍了流通。这一点所造成的結果就是当时一切商人和一切經商方式都具有斤斤計較的卑鄙的小商人习气。当时的商人同手工工場主，特别是同手工业者比較起来当然是大市民——資产者，但是如果同后一时期的商人和工业家比較起来，他們仍旧是小市民。見亚·斯密[17]。

防卫手段），創造了交通工具和現代化的世界市場，控制了商业，把所有的資本都变为工业資本，从而使流通加速（发达的貨币制度）、資本集中。大工业通过普遍的竞爭迫使所有人的全部精力极度紧張起来。只要可能，它就消灭意識形态、宗教、道德等等，而当它不能做到这一点时，它就把它們变成赤裸裸的謊言。它首次开創了世界历史，因为它使每个文明国家以及这些国家中的每一个人的需要的滿足都依賴于整个世界，因为它消灭了以往自然形成的各国的孤立状态。它使自然科学从屬于資本，并使分工丧失了自然性质的最后一点痕迹。它把自然形成的关系一概消灭掉（只要这一点在劳动范圍內可能做到的話）；它把这些关系变成金錢的关系。它建立了現代化大工业城市（它們像閃电般迅速地成长起来）来代替从前自然成长起来的城市。凡是它所滲入的地方，它就破坏了手工业和工业的一切旧阶段。它使商业城市最終战胜了乡村。［它的第一个前提］是自动化体系。［它的发展］造成了大量的生产力，对于这些生产力說来，私人［所有制］成了它們发展的桎梏，正如行会制度成为工場手工业的桎梏和小規模的乡村生产成为日益发展的手工业的桎梏一样。在私有制的統治下，这些生产力只获得了片面的发展，对大多数人来說成了破坏的力量，而許多这样的生产力在私有制下根本得不到利用。大工业到处造成了社会各阶級間大致相同的关系，从而消灭了各民族的特殊性。最后，当每一民族的資产阶級还保持着它的特殊的民族利益的时候，大工业却創造了这样一个阶級，这个阶級在所有的民族中都具有同样的利益，在它那里民族独特性已經消灭，这是一个眞正同整个旧世界脫离并与之对立的阶級。大工业不仅使工人与資本家的关系，而且使劳动本身都成为工人所不堪忍受的东西。

当然，在一个国家里，大工业不是在一切地方都达到了同样的发展水平。但这并不能阻碍无产阶級的阶級运动：大工业所产生的那个无产者阶层走在这个运动的前面，并引导着所有其余的群众，而沒有卷入大工业的工人，則由于大工业的过錯而处于比在大工业中做工的工人更糟的生活境遇中。同样，大工业发达的国家也 plus ou moins〔或多或少〕影响着非工业国家，因为非工业国家由于世界貿易而被卷入普遍竞爭的斗爭中①。

这些不同的形式同时也是劳动組織的形式，也就是所有制的形式。在每一个时期都发生現存的生产力相結合的現象，因为需求使这种結合成为必要的。

〔2.〕国家和法同所有制的关系

所有制的最初形式无論是在古代世界或中世紀都是部落所有制，这种所有制在罗馬人那里主要是由战爭决定的，而在日尔曼人那里則是由畜牧业所决定的。在古代民族中，由于一个城市里同时居住着几个部落，因此部落所有制就具有国家所有制的形式，而个人的所有权則局限于簡单的 possessio〔占有〕，但是这种占有也

① 尽管竞爭把各个个人汇集在一起，但它却使各个个人——不仅資产者，而特別是无产者——彼此孤立起来。因此需要經过不少的时間，这些个人才能联合起来，更不用說，为了这种联合（如果它不仅仅是地方性的联合），大工业应当首先創造出必要的手段，即大工业城市和廉价而便利的交通。因此只有經过长期的斗爭才能战胜同这些孤立的个人（他們生活在每天都重复产生着这种孤立状态的条件下）对立的一切有組織的势力。要求相反的东西，就等于要求在这个特定的历史时代不要有竞爭，就等于要求人們从脑子里抛掉他們由于自己的孤立状态而无法加以控制的那些关系。

和一般部落所有制一样，仅仅涉及到地产。无論在古代或現代民族中，眞正的私有制只是随着动产的出現才出現的。——(奴隶制和共同体)(dominium ex jure Quiritum〔以罗馬公民法为依据的占有〕)。在起源于中世紀的民族那里，部落所有制先經过了几个不同的阶段——封建地产，同业公会的动产，工場手工业資本——然后才变为由大工业和普遍竞爭所产生的現代資本，即变成抛棄了共同体的一切外观并消除了国家对財产发展的任何影响的純粹私有制。現代国家是与这种現代私有制相适应的。現代国家由于捐税逐漸被私有者所操纵，并由于借国債而完全为他們所控制；这种国家的命运既受到交易所中国家債券行市漲落的調节，所以它完全取决于私有者即資产者提供給它的商业信貸。由于資产阶級已經不再是一个等級，而是一个阶級了，因此它必須在全国范圍內而不是在一个地区內組織起来，并且必須使自己通常的利益具有一种普遍的形式。由于私有制摆脫了共同体，国家获得了和市民社会并列的并且在市民社会之外的独立存在；实际上国家不外是資产者为了在国內外相互保障自己的財产和利益所必然要采取的一种組織形式。目前国家的独立性只有在这样的国家里才存在：在那里等級还沒有完全发展成为阶級，比較先进的国家中已經被消灭了的等級还构成一种不定形的混合体而继續起着一定的作用，因而在那里任何一部分居民也不可能对其他部分的居民进行統治。德国的情况就正是这样。現代国家的最完善的例子就是北美。法国、英国和美国的一些近代作家都一致断言，国家只是为了私有制才存在的，可見这种思想已經滲入到日常的意識中了。

因为国家是屬于統治阶級的各个个人借以实現其共同利益的形式，是該时代的整个市民社会获得集中表現的形式，因此可以得

出一个結論：一切共同的規章都是以国家为中介的，都带有政治形式。由此便产生了一种錯覚，好像法律是以意志为基础的，而且是以脫离現实基础的自由意志为基础的。同样，法随后也被归結为法律。

私法和私有制是从自然形成的共同体形式的解体过程中同时发展起来的。在罗馬人那里，私有制和私法的发展沒有在工业和貿易方面引起进一步的后果，因为他們的生产方式沒有改变①。在現代各国人民那里，工业和貿易瓦解了封建的共同体形式，因此对他們說来，随着私有制和私法的产生，便开始了一个能够进一步发展的新阶段。在中世紀进行了广泛的海上貿易的第一个城市阿馬尔非也制定了航海法。当工业和商业进一步发展了私有制（起初在意大利随后在其他国家）的时候，詳細拟定的罗馬私法便立即得到恢复并重新取得威信。后来資产阶級强大起来，国王开始保护它的利益，以便依靠它的帮助来摧毀封建貴族，这时候法便在一切国家里（法国是在16世紀）开始眞正地发展起来了，除了英国以外，这种发展到处都是以罗馬法典为基础的。但是即使在英国，为了私法（特别其中关于动产的那一部分）的进一步发展，也不得不參照罗馬法的諸原則。（不应忘記法也和宗教一样是沒有自己的历史的。）

在私法中，現存的所有制关系表現为普遍意志的結果。仅仅 jus utendi et abutendi〔使用和濫用的权利〕② 就一方面表明私有制已經完全不依賴于共同体，另一方面表明了一个幻想，仿佛私有制本身仅仅是以个人意志，即以对物的任意支配为基础的。实际

① 这里恩格斯加了一个边注："（放高利貸！）。"——編者注

② 指任意支配事物的权利。——譯者注

上 abuti〔濫用〕这个概念对于所有者具有极为明确的經济界限，如果他不希望他的财产即他的 jus abutendi〔濫用的权利〕轉入他人之手的話；因为仅仅从对他的意志的关系来考察的物根本不是物；物只有在交往的过程中并且不以权利（一种**关系**，哲学家們称之为观念①）为轉移时，才成为物，即成为眞正的財产。这种把权利归結为純粹意志的法律幻想，在所有制关系进一步发展的情况下，必然会造成这样的現象：某人在法律上可以享有对某物的占有权，但实际上并沒有占有某物。例如，假定由于竞爭的緣故，某一块土地不再提供地租，可是这块土地的所有者在法律上仍然享有占有权利以及 jus utendi et abutendi〔使用和濫用的权利〕。但是这种权利对他毫无用处：他作为这块土地的所有者，如果除此之外沒有足够的資本来經营他的土地，就一无所有。法学家們的这种幻想說明：在法学家們以及任何法典看来，各个个人之間的关系，例如締結契約这类事情，一般是純粹偶然的現象；这些关系被他們看作是可以随意建立或不建立的关系，它們的內容完全取决于締約双方的个人意願。

每当工业和商业的发展創造出新的交往形式，例如保險公司等等的时候，法便不得不承认它們是获得財产的新方式。

---

① 这里馬克思加了一个边注："在哲学家們看来关系就等于观念。他們只知道'人'对自身的关系，因此在他們看来一切眞实的关系都成了观念。"——編者注

[3. 自然产生的和由文明创造的生产工具与所有制形式]

……① 从前者产生了发达分工和广泛貿易的前提，从后者产生了地方局限性。在前一种情况下，各个个人必須聚集在一起，在后一种情况下，他們已作为生产工具而与現有的生产工具并列在一起。因而这里出現了自然产生的生产工具和由文明創造的生产工具之間的差異。耕地（水等等）可以看作是自然产生的生产工具。在前一种情况下，即在自然产生的生产工具的情况下，各个个人受自然界的支配，在后一种情况下，他們則受劳动产品的支配。因此在前一种情况下，財产（地产）也表現为直接的、自然产生的統治，而在后一种情况下，則表現为劳动的統治，特别是积累起来的劳动即資本的統治。前一种情况的前提是，各个个人通过某种联系——家庭的、部落的或者甚至是地区的联系結合在一起；后一种情况的前提是，各个个人互不依賴，联系仅限于交換。在前一种情况下，交換主要是人和自然之間的交換，即以人的劳动換取自然的产品，而在后一种情况下，主要是人与人之間所进行的交換。在前一种情况下，只要具备普通常識就够了，体力活动和脑力活动彼此还完全沒有分开；而在后一种情况下，脑力劳动和体力劳动之間实际上已經必須实行分工。在前一种情况下，所有者可以依靠个人关系，依靠这种或那种形式的共同体来統治非所有者；在后一种情况下这种統治必須采取物的形式，通过某种第三者，即通过貨币。

---

① 这里缺少四頁手稿。——編者注

在前一种情况下，存在着一种小工业，但这种工业是受对自然产生的生产工具的使用所支配的，因此这里沒有不同个人之間的分工；在后一种情况下，工业以分工为基础，而且只有依靠分工才能存在。

到現在为止我們都是以生产工具为出发点，这里已經表明了在工业发展的一定阶段上必然会产生私有制。在 industrie extractive〔采矿业〕中私有制和劳动还是完全一致的；在小工业中以及到目前为止的各处的农业中，所有制是現存生产工具的必然結果；在大工业中，生产工具和私有制之間的矛盾才第一次作为大工业所产生的結果表現出来；这种矛盾只有在大工业高度发达的情况下才会产生。因此，只有在大工业的条件下才有可能消灭私有制。

在大工业和竞爭中，各个个人的一切生存条件、一切制約性、一切片面性都融合为两种最簡单的形式——私有制和劳动。貨币使任何交往形式和交往本身成为对个人来說是某种偶然的东西。因此，貨币就是产生下述現象的根源：迄今为止的一切交往都只是一定条件下的个人的交往，而不是单純的个人的交往。这些条件可以归結为两点：积累起来的劳动，或者說私有制，以及現实的劳动。如果二者缺一，交往就会停止。現代的經济学家如西斯蒙第、舍尔比利埃等人把 association des individus〔个人的联合〕同 association des capitaux〔資本的联合〕对立起来。但是，另一方面，个人本身完全屈从于分工，因此他們完全是相互依賴的。私有制，就劳动的范圍內来說，是同劳动对立的，私有制是从积累的必然性中发展起来的。起初它大部分仍旧保存着共同体的形式，但是在以后的发展中愈来愈接近私有制的現代形式。分工从最初起就包含着劳动条件、劳动工具和材料的分配，因而也包含着积累起来的資本在各

个私有者之間的劈分，从而也包含着資本和劳动之間的分裂以及所有制本身的各种不同的形式。分工愈发达，积累愈增加，这种分裂也就愈剧烈。劳动本身只有在这种分裂的条件下才能存在。

因此，这里显露出两个事实①。第一，生产力表現为一种完全不依賴于各个个人并与他們分离的东西，它是与各个个人同时存在的特殊世界，其原因是，个人（他們的力量就是生产力）是分散的和彼此对立的，而这些力量从自己方面来說只有在这些个人的交往和相互联系中才能成为眞正的力量。因此，一方面是生产力的总和，这种生产力好像具有一种物的形式，并且对个人本身說来它們已經不是个人的力量，而是私有制的力量，因此，生产力只有在个人成为私有者的情况下才是个人的力量；在过去任何一个时期生产力都沒有采取过这种对于作为个人的个人的交往漠不关心的形式，因为他們的交往本身还是很狹隘的。另一方面是和这些生产力相对立的大多数个人，这些生产力是和他們分离的，因此这些个人丧失了一切現实生活內容，成了抽象的个人，然而正因为这样，他們才有可能作为个人彼此发生联系。

他們同生产力和自身存在还保持着的唯一联系，即劳动，在他們那里已經失去了任何自主活动的假象，它只是用摧殘生命的东西来維持他們的生命。而在过去，自主活动和物质生活的生产是分开的，这是因为它們是不同人的命运，同时物质生活的生产，由于个人本身的局限性，还被认为是自主活动的次要形式，——現在它們互相分离竟达到这般地步，以致物质生活一般都表現为目的，而这种物质生活的生产即劳动（它現在是自主活动的唯一可能的

① 这里恩格斯加了一个边注："西斯蒙第。"——編者注

形式，然而正如我們所看見的，也是自主活动的否定的形式）則表现为手段。

这样一来，現在情况就变成了这样：个人必須占有現有的生产力总和，这不仅是为了达到自主活动，而且一般說来是为了保証自己的生存。这种占有首先受到必須占有的对象所制約，受自己发展为一定总和并且只有在普遍交往的范圍里才存在的生产力所制約。仅仅由于这一点，占有就必須带有适应生产力和交往的普遍性质。对这些力量的占有本身不外是同物质生产工具相适应的个人才能的发揮。仅仅因为这个緣故，对生产工具的一定总和的占有，也就是个人本身的才能的一定总和的发揮。其次，这种占有受到占有的个人的制約。只有完全失去了自主活动的現代无产者，才能够获得自己的充分的、不再受限制的自主活动，这种自主活动就是对生产力总和的占有以及由此而来的才能总和的发揮。过去的一切革命的占有都是有局限性的；个人的自主活动受到有限的生产工具和有限的交往的束縛，他們所占有的是这种有限的生产工具，因此他們只达到了新的局限性。他們的生产工具成了他們的財产，但是他們本身始終屈从于分工和自己所有的生产工具。在过去的一切占有制下，許多个人屈从于某种唯一的生产工具；在无产阶級的占有制下，許多生产工具应当受每一个个人支配，而財产則受所有的个人支配。現代的普遍交往不可能通过任何其他的途徑受一个个人支配，只有通过受全部个人支配的途徑。

其次，占有还受实現占有所必須采取的方式的制約。占有只有通过联合才能得到实現，由于无产阶級所固有的本性，这种联合只能是普遍性的，而且占有也只有通过革命才能得到实現，在革命中一方面旧生产方式和旧交往方式的权力以及旧社会結构的权力

被打倒，另一方面无产阶级的普遍性质以及无产阶级为实现这种占有所必需的毅力得到发展，同时无产阶级将抛棄旧的社会地位所遺留給它的一切东西。

只有在这个阶段上，自主活动才同物质生活一致起来，而这点又是同个人向完整的个人的发展以及一切自发性的消除相适应的。同样，劳动轉化为自主活动，同过去的被迫交往轉化为所有个人作为眞正个人参加的交往，也是相互适应的。联合起来的个人对全部生产力总和的占有，消灭着私有制。但是过去，在历史上，这种或那种特殊的条件总是偶然的，而在现在，各个个人的孤独活动，即某一个个人所从事的特殊的私人活动，才是偶然的。

哲学家們在已經不再屈从于分工的个人身上看見了他們名之为“人”的那种理想，他們把我們所描繪的整个发展过程看作是“人”的发展过程，而且他們用这个“人”来代替过去每一历史时代中所存在的个人，并把他描繪成历史的动力。这样，整个历史过程被看成是“人”的自我異化过程，实际上这是因为，他們总是用后来阶段的普通人来代替过去阶段的人并賦予过去的个人以后来的意識。由于这种本末倒置的做法，即由于公然舍棄实际条件，于是就可以把整个历史变成意識发展的过程了。

* * *

最后，我們从上面所发揮的历史观中还可以得出以下的結論：

（1）生产力在其发展的过程中达到这样的阶段，在这个阶段上产生出来的生产力和交往手段在現存关系下只能带来災难，这种生产力已經不是生产的力量，而是破坏的力量（机器和貨币）。与此同时还产生了一个阶級，它必须承担社会的一切重負，而不能享受社会的福利，由于它被排斥于社会之外，因而必然与其余一切阶級

发生最激烈的对立；这个阶級是社会成員中的大多数，从这个阶級中产生出必須实行根本革命的意識，即共产主义的意識，这种意識当然也可能在其他阶級中形成，只要它們认識到这个阶級的状况；（2）那些使一定的生产力能够得到利用的条件，是一定的社会阶級实行統治的条件，这个阶級的由其財产状况产生的社会权力，每一次都在相应的国家形式中获得实踐的观念的表現，因此一切革命斗爭的鋒芒都是指向在此以前实行統治的阶級的①；（3）过去的一切革命始終沒有触动活动的性质，始終不过是按另外的方式分配这种活动，不过是在另一些人中間重新分配劳动，而共产主义革命則反对活动的旧有性质，消灭劳动②，并消灭任何阶級的統治以及这些阶級本身，因为完成这个革命的是这样一个阶級，它在社会上已經不算是一个阶級，它已經不被承认是一个阶級，它已經成为現今社会的一切阶級、民族等等的解体的表現；（4）无論为了使这种共产主义意識普遍地产生还是为了达到目的本身，都必須使人們普遍地发生变化，这种变化只有在实际运动中，在革命中才有可能实現；因此革命之所以必需，不仅是因为沒有任何其他的办法能推翻統治阶級，而且还因为推翻統治阶級的那个阶級，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的骯髒东西，才能建立社会的新基础③。

---

① 这里馬克思加了一个边注："这些人所关心的是維持現在的生产状况。"——編者注

② 手稿中删去了以下这一段話："活动的現代形式，在这种形式下統治……"——編者注

③ 手稿中删去了以下这一段話："至于談到革命的这种必要性，所有的共产主义者，不論是法国的、英国的或德国的，早就一致同意了，而圣布魯諾却继續心安理得地胡言乱語，說什么'实在的人道主义'即共产主义所以取代'唯灵論的地

[C.] 共产主义。——交往形式本身的生产

共产主义和所有过去的运动不同的地方在于：它推翻了一切旧的生产和交往的关系的基础，并且破天荒第一次自覚地把一切自发产生的前提看作是先前世世代代的創造，消除这些前提的自发性，使它們受联合起来的个人的支配。因此，建立共产主义实质上具有經济的性质，这就是为这种联合創造各种物质条件，把现存的条件变成联合的条件。共产主义所建立的制度，正是这样的一种现实基础，它排除一切不依賴于个人而存在的东西，因为现存制度只不过是个人之間迄今所存在的交往的产物。这样，共产主义者实际上把过去的生产和交往所产生的条件看作无机的条件。然而他們并不以为，給他們提供資料是过去世世代代的意向和使命，也不认为这些条件对于創造它們的个人說来是无机的。有个性的个人与偶然的个人之間的差别，不仅是邏輯的差别，而且是历

位'（唯灵論根本沒有什么地位）只是为了享受崇敬。他继續胡言乱語地說：那时候'得救之日最后将会来临，大地将成为天堂，天堂将成为大地。'（神学者无論如何也忘不了天堂）'那时候欢乐和幸福将要千秋万古地奏出天界和諧的乐声'（第140頁）。当这一切都要发生的末日审判突然来临的时候——燃燒着的城市的紅光将是这天的朝霞，当'天界和諧的乐声'必然有炮声伴奏着，发出'馬賽曲'和'卡馬尼奧拉'的旋律，而断头台将打出拍子的时候；当卑賤的'群众'高唱着 ça ira, ça ira 并把'自我意識'吊在路灯柱上[18]的时候，我們这位圣师将会大吃一惊。圣布魯諾最沒有根据来为自己描繪一福'千秋万古地欢乐和幸福'的慰藉的图画。我們沒有乐趣来事先推測圣布魯諾在末日审判那天的行为。至于应当把实行革命的无产者了解为想要推翻批判的'实体'或'群众'，还是了解为还沒有足够的濃度来消化鮑威尔思想的一种精神'流出'，这个問題也是难于解决的。"——編者注

史的事实。在不同的时期，这种差别具有不同的含义，例如，等級在18世紀对于个人說来就是某种偶然的东西，家庭 plus ou moins〔或多或少地〕也是如此。这种差别不是我們为一切时代划定的，而是每个时代本身在它所发现的各种不同現成因素之間划定的，而且不是根据概念而是在物质生活冲突的影响下划定的。在一切对于后来时代（和先前时代相反的时代）說来是偶然的东西中，也就是在过去时代所傳下来的各种因素中，也有与生产力发展的一定水平相适应的交往形式。生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的行动或活动的关系。（这种活动的基本形式当然是物质活动，它决定一切其他的活动，如脑力活动、政治活动、宗教活动等。当然，物质生活的这样或那样的組織，每次都依賴于已經发达的需求，而这些需求的产生，也像它們的滿足一样，本身是一个历史过程，这一过程在羊或狗那里是沒有的（这是施蒂納頑固地提出来 *adversus* hominem〔反对人〕的主要論据），尽管目前形态下的羊或狗无疑是历史过程的产物——誠然，malgré eux〔不以它們的意願为轉移〕。）在上述矛盾产生以前，个人之間进行交往的条件是与他們的个性相适应的条件，这些条件对于他們說来不是什么外部的东西；它們是这样一些条件，在这些条件下，生存于一定关系中的一定的个人只能生产自己的物质生活以及与这种物质生活有关的东西，因而它們是个人自主活动的条件，而且是由这种自主活动創造出来的①。这样，在上述矛盾产生以前，人們进行生产的一定条件是同他們的現实的局限状态和他們的片面存在相适应的，这种存在的片面性只是在矛盾产生时才表現出来，因而只是对于

① 这里馬克思加了一个边注："交往形式本身的生产。"——編者注

后代才存在的。这时人們才覚得这些条件是偶然的桎梏，并且把这种視上述条件为桎梏的观点也强加給过去的时代。

这些不同的条件，起初本是自主活动的条件，后来却变成了它的桎梏，它們在整个历史发展过程中构成一个有联系的交往形式的序列，交往形式的联系就在于：已成为桎梏的旧的交往形式被适应于比較发达的生产力，因而也适应于更进步的个人自主活动类型的新的交往形式所代替；新的交往形式 à son tour〔又〕会变成桎梏并为别的交往形式所代替。由于这些条件在历史发展的每一阶段上都是与同一时期的生产力的发展相适应的，所以它們的历史同时也是发展着的、为各个新的一代所承受下来的生产力的历史，从而也是个人本身力量发展的历史。

由于这种发展是自发地进行的，就是說它不服从自由联合起来的个人的共同計划，因此它是以各个不同的地区、部落、民族和劳动部門等等为出发点的，其中的每一个起初都与别的不发生关系而独立地发展，后来才逐漸与它們发生联系。其次，这种发展是非常緩慢的；各种不同的阶段和利益从来沒有得到完全的克服；而只是屈从于获得胜利的利益，并在許多世紀中和后者一起继續存在下去。由此可見，甚至在一个民族內各个个人都有各种完全不同的发展，即使撇开他們的財产关系不談，而且較早时期的利益，在与之相适应的交往形式已經为适应于較晚时期的利益的交往形式所排挤之后，仍然在长时間內拥有一种表現为与个人隔离的虛幻共同体（国家、法）的傳統权力，这种权力归根結底只有通过革命才能打倒。这也就說明了：为什么在某些带有較大的概括性的問題上，意識有时似乎超过了当代的經驗关系，因此人們在后来某个时代的斗爭中可以指靠先前时代理論家的威望。

相反地，在那些在已經发达的历史时代才开始自己发展的国家里，例如北美，这种发展是異常迅速的。在这些国家里，除了移居到那里去的个人而外沒有任何其他的自发地形成的前提，而这些个人之所以迁移到那里去，是因为他們的需要与古老国家里現存的交往形式不相适应。因此这些国家在开始发展的时候就拥有古老国家的最进步的个人，因而也就拥有与这些个人相适应的、在古老的国家里还沒有能够确立起来的最发达的交往形式①。这符合于一切殖民地的情况，只要它們不仅仅是一些軍用場所或交易場所。迦太基、希腊的殖民地以及 11 世紀和 12 世紀的冰島可以作为例子。类似的过程在征服的情况下也可以看到，如果在另一种土壤上发展起来的交往形式被現成地搬到被征服国家的話。这种交往形式在自己的祖国还受到过去遺留下来的利益和关系的牵累，而它在新的地方就完全能够而且应当毫无阻碍地确立起来，尽管这是为了保証征服者的长期統治（英国和那不勒斯在被諾曼人征服之后，获得了最完善的封建組織形式）。

再沒有比认为迄今历史上的一切似乎都可以归結于占領这一观念更普通的了。蛮人占領了罗馬帝国，这一事实通常被用来說明从古代世界向封建主义的过渡。但是在蛮人的占領下，一切都取决于被征服民族此时是否已經像現代民族那样发展了工业生产力，或者它的生产力主要还只是以它的联合和現存的共同体形式为基础。其次，占領的性质是受占領的对象所制約的。如果占領

① 个别国家的个人的精力，——德国人和美国人，——已經通过种族杂交而产生的精力，——因此德国人是白痴式的；在法、英等国是異族人民移居在已发达的土地上，在美国是異族人民移居在一块全新的土地上，而在德国，土著居民从来沒有移动过。

者不依从于被占領国家的生产和交往的条件，就完全无法占領当地銀行家的体現于票据中的財产。对于每个現代工业国家的整个工业資本說来情况也是这样。最后，无論什么地方，占領很快就面临結束之日，那时已經沒有东西可供占領了，需要轉向生产。从这种很快到来的生产的必要性中可以做出如下結論：定居下来的征服者所采納的社会制度形式，应当适应于他們面临的生产力发展水平，如果起初沒有这种适应，那末社会制度形式就应当按照生产力而发生变化。这也就說明了民族大迁移后的时期中到处都可見到的一件事实，即奴隶成了主人，征服者很快就学会了被征服民族的語言，接受了他們的教育和風俗。封建主义决不是現成地从德国搬去的；它起源于蛮人在进行侵略时的軍事組織中，而且这种組織只是在征服之后，由于被征服国家內遇到的生产力的影响才发展为現在的封建主义的。这种形式到底受到生产力的多大程度的制約，这从查理大帝等企图建立以古罗馬遺迹为基础的其他形式的失敗尝試中已經得到証明。

因此，按照我們的观点，一切历史冲突都根源于生产力和交往形式之間的矛盾。此外，对于某一国家內冲突的发生来說，完全沒有必要等这种矛盾在这个国家本身中发展到极端的地步。由于同工业比較发达的国家进行广泛的国际交往所引起的竞爭，就足以使工业比較不发达的国家內产生类似的矛盾（例如，英国工业的竞爭使德国潜在的无产阶級显露出来了）。

生产力和交往形式之間的这种矛盾（正如我們所見到的，它在以往的历史中曾多次发生过，然而并沒有威胁这种形式的基础）每一次都不免要爆发为革命，同时也采取各种附带形式——表現为冲突的总和，表現为各个阶級之間的冲突，表現为意識的矛盾、思

想斗爭等等、政治斗爭等等。根据狹隘的观点，可以从其中抽出一种附带形式，把它看作是这些革命的基础；要做到这一点更其容易的是，这些革命所由出发的各个个人本身，根据他們的文化水平和历史发展的阶段而对自己的活动作出了种种幻想。

个人力量（关系）由于分工轉化为物的力量这一現象，不能靠从头脑里抛开关于这一現象的一般观念的办法来消灭，而只能靠个人重新駕馭这些物的力量并消灭分工的办法来消灭①。沒有集体，这是不可能实現的。只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是說，只有在集体中才可能有个人自由。在过去的种种冒充的集体中，如在国家等等中，个人自由只是对那些在統治阶級范圍內发展的个人来說是存在的，他們之所以有个人自由，只是因为他們是这一阶級的个人。从前各个个人所結成的那种虛构的集体，总是作为某种独立的东西而使自己与各个个人对立起来；由于这种集体是一个阶級反对另一个阶級的联合，因此对于被支配的阶級說来，它不仅是完全虛幻的集体，而且是新的桎梏。在眞实的集体的条件下，各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由。

从上述一切中可以看出，某一阶級的个人所結成的、受他們反对另一阶級的那种共同利益所制約的社会关系，总是构成这样一种集体，而个人只是作为普通的个人隶屬于这个集体，只是由于他們还处在本阶級的生存条件下才隶屬于这个集体；他們不是作为个人而是作为阶級的成員处于这种社会关系中的。在控制了自己的生存条件和社会全体成員的生存条件的革命无产者的集体中，

① 这里恩格斯加了一个边注："（賈尔巴哈：存在和本质）。"——編者注

情况就完全不同了。在这个集体中个人是作为个人参加的。它是个人的这样一种联合（自然是以当时已經发达的生产力为基础的），这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他們的控制之下。而这些条件在从前是受偶然性支配的，并且是作为某种独立的东西同各个个人对立的，这是由于他們作为个人是分散的，是由于分工使他們有了一种必不可免的联合，而这种联合又因为他們的分散而成了一种对他們来說是異己的联系。过去的联合只是一种（决不像“社会契約”[19]中所描繪的那样是任意的，而是必然的）关于这样一些条件的协定（参閱例如北美合众国和南美諸共和国的形成），在这些条件下，个人然后有可能利用偶然性为自己服务。这种在一定条件下无阻碍地享用偶然性的权利，迄今一直称为个人自由。而这些生存条件当然只是现存的生产力和交往形式。

个人的这种发展是在历史上前后相继的等級和阶級的共同的生存条件下产生的，也是在由此而强加于他們的普遍观念中产生的，如果用哲学的观点来考察这种发展，当然就不难設想，在这些个人中有类或人在发展，或者是这些个人发展了人，也就是說，可以設想出某种坠落历史科学的东西①。在这以后就可以把各种等級和阶級理解为一个普遍概念的一些类别，理解为类的一些亚种，理解为人的一些发展阶段。

个人隶屬于一定阶級这一現象，在那个除了反对統治阶級以

---

① 在圣麦克斯那里常見的一个說法是：每个人通过国家才完全成为一个人，这种說法实质上是和資产者只是資产者的类的一个标本这种說法相同的；这里所持的出发点是，資产阶級在构成这个阶級的个人尚未存在之前就已經存在了。（这里馬克思加了一个边注：“在哲学家們看来阶級是先存在的。”——編者注）

外不需要維护任何特殊的阶級利益的阶級还沒有形成之前，是不可能消灭的。

对于各个个人来說，出发点总是他們自己，当然是在一定历史条件和关系中的个人，而不是思想家們所理解的“純粹的”个人。然而在历史发展进程中，在每一个人的个人生活同他的屈从于某一劳动部門和与之相关的各种条件的生活之間出現了差别，——这正是由于在分工条件下社会关系必然变成某种独立的东西。（这不应当理解为，似乎像食利者和資本家等等已不再是有个性的个人了，而应当理解为，他們的个性是受非常具体的阶級关系所制約和决定的，上述差别只是在他們与另一阶級的对立中才出現的，而对他們本身說来只是在他們破产之后才产生的。）在等級中（尤其是在部落中）这种現象还是隐蔽的：例如，貴族总是貴族，roturier〔平民〕总是 roturier，不管他們其他的生活条件如何；这是一种与他們的个性不可分割的品质。有个性的个人与阶級的个人的差别，个人生活条件的偶然性，只是随着那个自身是資产阶級产物的阶級的出現才出現的。只有个人相互之間的竞爭和斗爭才产生和发展了这种偶然性。因此，在資产阶級的統治下个人似乎要比先前更自由些，因为他們的生活条件对他們說来是偶然的；然而事实上，他們当然更不自由，因为他們更加受到物的力量的統治。和等級不同的地方特别显著地表現在資产阶級与无产阶級的对立中。当市民等級、同业公会等等起来反对土地貴族的时候，它們的生存条件，即在其与封建体系割断联系以前就潜在地存在着的动产和手艺，看起来是一种与封建土地所有制相对立的积极的东西，因此不久以后也具有了一种封建形式。无論如何，逃亡农奴认为他們先前的农奴地位对他們的个性来說是某种偶然的东西。而在这方

面他們所做的像每一个挣脫了枷鎖的阶級所做的一样，而且他們不是作为一个阶級解放出来的，而是单独地解放出来的。其次，他們并沒有越出等級制度的范圍，而只是构成了一个新的等級，在新的环境中保存了他們过去的劳动方式，并且使它摆脫已經和他們所达到的发展阶段不相适应的桎梏，从而使它进一步发展①。

相反地，对于无产者說来，他們自身的生存条件、劳动，以及当代社会的全部生存条件都是一种偶然的东西，它是单个的无产者无法加以控制的，而且也沒有任何社会組織能使他們加以控制的。单个无产者的个性和强加于他的生存条件即劳动之間的矛盾，現在无产者自己已經意識到了，特别是因为他从早年起就成了牺牲品，因为他在本阶級的范圍內沒有机会获得使他轉为另一个阶級的各种条件。

由此可見，逃亡农奴仅仅是力求自由地发展和巩固他們現有的生存条件，因而归根結底只是力求达到自由劳动；而无产者，为了保住自己的个性，就应当消灭他們至今所面临的生存条件，消灭这个同时也是整个旧社会生存的条件，即消灭劳动。因此，他們也就和国家这种形式（在这种形式下組成社会的各个个人迄今都表現为某种整体）处于直接的对立中，他們应当推翻国家，使自己作为个性的个人确立下来。

---

① 注意。不要忘記，单是維持农奴存在的必要性和大經济的不可能性（它要求把allotments〔小块土地〕分給农奴），很快就使农奴对封建主的賦役降低到中等水平的代役租和徭役地租，这样就使农奴有可能积累一些动产，便于从他的領主那里逃跑出来，并使他有可能去当市民，同时还引起了农奴的分化。可見逃亡农奴已經是半資产者了。由此也可以清楚地看到，掌握了某种手艺的农奴获得动产的可能性最大。

萊比錫宗教会議①

“維干德季刊”1845 年第 3 卷中，眞是发生了考尔巴赫預言式地描繪过的匈奴人之战[20]。陣亡者死有余恨，亡灵在空中喧囂和号叫，恍如战斗的轟响，厮杀的叫喊，劍、盾、战車的鏗鏘。但是这并不是为了世俗的事物。这場圣战不是为了关稅、宪法、馬鈴薯病，不是为了銀行事务和鉄路，而是为了精神的最神圣的利益，为了“**实体**”、“**自我意識**”、“**批判**”、“**唯一者**”和“**眞正的人**”。我們身临圣师們的宗教会議。由于这些圣师是这类人的最后的标本，同时希望这是最后一次为最高者，亦即絕对者的事业辯护，因此值得替这次辯論編写 procès-verbal〔記录〕。

首先是**圣布魯諾**，从他的**棍子**就能很容易地认出他（“成为感性，成为**棍子**吧！”“維干德”第 130 頁）。他的头上罩着“純粹批判”的灵光。他披着“自我意識”的法衣，睥睨世界的万物。他以最高的自我意識的名义肆意摆布“实体”概念，从而“**摧毀了**完整的宗教和具有各种表現的国家”（第 138 頁）。当他的眼光把“群众”“化

---

① 宗教会議是天主教为了审判異教徒和斥責異端邪說而召开的高級僧侶会議。馬克思和恩格斯用“萊比錫宗教会議”这个詞来諷喻 1845 年在萊比錫出版的青年黑格尔派的杂志“維干德季刊”第 3 卷，在这一卷上发表了布魯諾·鮑威尔和麦克斯·施蒂納反駁費尔巴哈、赫斯、馬克思和恩格斯的文章，馬克思和恩格斯把他們的反駁比喻为高級僧侶在宗教会議上对異教徒的审判。——譯者注

为”灰尘的时候，教堂的廢墟和国家的“殘骸”就横陈在他的脚下。他好像上帝，他既无父也无母，他是“他自己的創造物，他自己的制品”（第136頁）。一言以蔽之，他是精神的“拿破侖”，他在精神上是“拿破侖”。他在精神上的修炼就是經常不断地“傾听自己，而这种自我傾听又推动他达到自我規定”（第136頁）；由于进行这种煞費苦心的自我記述，他显然消瘦了。他不仅“傾听”自己，而且——正如我們将看到的——有时还得“傾听”“威斯特伐里亚汽船”[21]。

面对着布魯諾的是**圣麦克斯**，他对上帝的王国的功績就在于：他——按他自己的話来說——用了将近六百頁的篇幅来确定和証明了他与自身的同一，証明了他不是随便什么人，不是“張三或李四”，却正是圣麦克斯而不是别的什么人。关于他的灵光和其他特殊标志，可說的只有一点：它們是“他的对象，因而也就是他的財产”，它們是“唯一的”和“无与倫比的”，“它們是无可名状的”（第148頁）。他既是“詞句”，又是“詞句的所有者”，既是桑乔·潘薩，又是堂吉訶德。他苦修苦炼的是对无思想进行痛苦的思想，对无可怀疑进行連篇累牘的怀疑，把毫不神圣的說成是神圣的。不过，此外我們就用不着再替他捧場了，因为关于他身上所有的特性（尽管这些特性比伊斯兰教的神的名称还要多），他总是习慣地說：我就是一切，而且是高于一切的某物。我是这种无的一切，也是这种一切的无。他有一些庄严的“輕浮”，并且不时用“批判的狂呼”来打断自己的严肃的沉思，这就是他优越于他的抑郁沉悶的对手的地方。

这两位神圣的宗教裁判所的騎士团长傳異教徒費尔巴哈出庭受审，严厉控告他是諾斯替教派。圣布魯諾“咆哮如雷地說”：異教徒費尔巴哈把 hyle〔无定形的本原物质〕，把实体据为己有，不肯

交出，以致我的无限的自我意識不能在其中得到反映。自我意識必須像怪影一般地游蕩，直到它把导源于它而又汇集于它的万物全部吸回本身为止。而今自我意識已經把整个世界都吞沒了，沒有吞沒的就只有这个 hyle，这个实体，它被諾斯替教徒費尔巴哈牢牢地鎖藏着，怎么也不肯交出来。

圣麦克斯控訴这位諾斯替教徒，說他怀疑通过圣麦克斯的口所启示出来的教条。教条云："任何一只鵝，任何一条狗，任何一匹馬"都是"完善的人，甚至是——如果有人喜欢听最高級形容詞的話——最完善的人"("維干德"第 187 頁[22]："凡是人就不会缺少哪怕是最微小的使人之所以为人的东西。当然，对任何一只鵝、任何一条狗、任何一匹馬說来也是如此")。

除了审理这些重要的控告外，还对两位圣者控訴莫澤斯·赫斯的案件，以及圣布魯諾控訴"神圣家族"的作者的案件，作出判决。但是，由于这些被告当时忙于"尘世的事务"，因此他們沒有出席 santa casa〔圣宫〕[23] 受审，結果他們就被缺席判决：他們在整个尘世生活期間永远被驅逐出精神的王国。

最后，两位騎士团长彼此之間又制造出一些奇異的陰謀而互相傾軋①。

---

① 手稿中删去了以下这一句話："在舞台深处出現了 Dottore Graziano〔格拉齐安諾博士〕[24] 或称作'非常机智而有政治头脑的人'的阿尔諾德·卢格("維干德"第 192 頁)。"——編者注

二

圣布魯諾

1.“征討”費尔巴哈

在談到鮑威尔的自我意識去庄重地和自己本身以及和世界打交道的情况以前，我們必須揭露一个秘密。圣布魯諾之所以大声疾呼，挑起战火，只是为了“保全”自己和自己的陈腐发酵的批判，免得被人們漫不經心地遺忘，只是为了表明在1845年已改变了的条件下批判依然如故，一成未变。他写完了“正义事业和我自己的事业”[25]一书的第二卷；他捍卫自己的地盘，他 pro aris et focis① 而战斗。但是他这位名副其实的神学家，用一种假象把这个本来目的掩盖起来，好像他是想“評述”費尔巴哈似的。在費尔巴哈和施蒂納的論战中，完全沒有提到布魯諾，这再好不过地証明：人們已經把可怜的布魯諾忘得一干二淨了。正因为如此，他抓住了这次論战，以便寻找借口来宣告自己和这两个敌对者的对立，来宣称自己是他們的最高的統一——圣灵。

圣布魯諾开始向費尔巴哈开炮“征討”，c'est-à-dire〔也就是說〕，把已在“北德意志杂志”上发表过的一篇論文加以补充修訂后再版。費尔巴哈被授予“实体”的騎士的称号，为的是使鮑威尔的

① 直譯是：为了保卫祭坛和炉灶；轉意是：为了保卫自己的家园、自己的事业。——編者注

"**自我意識**"更加突出。在这个据說是由費尔巴哈的全部著作所証明了的費尔巴哈的新化身面前，我們这位圣者从費尔巴哈論萊布尼茨和培尔的著作一下就跳到了"基督教的本质"，并且跳过了"哈雷年鉴"中的反对"实証哲学家"的論文[26]。这种"遺漏"在这里眞是"恰到好处"。原来費尔巴哈在这篇論文中是在圣布魯諾还思辨着无垢受孕的时候就和"实体"的实証代表們相反，把"自我意識"的全部奥秘都揭穿了。

不消說，圣布魯諾依旧在騎着他的老年黑格尔派的战馬耀武揚威。听听他从上帝的王国发来的最新启示的开头一段話吧：

"黑格尔把斯宾諾莎的实体和費希特的**我**合而为一了；二者的統一，这两个对立領域的結合等等就是黑格尔哲学的独特的兴趣之所在，但同时也是它的弱点。黑格尔体系在这个矛盾中徬徨不知所措，这个矛盾必須解决和消灭。但是，他要做到这一点，只有使**自我意識**如何对待**絕对精神**……这一問題的提出永远成为不可能才行。而这一点可能从两方面来做到。或者是自我意識必須重新銷毀于实体的火焰中，也就是說必須确立并保存純粹的实体性；或者必須指明个性就是自己的屬性和自己的本质的創造者，指明**一般**个性的**概念**本来就要对自己〈"概念"呢，还是"个性"？〉① 加以限制，然后又消除个性由于自己的**普遍本质**而加上的这种限制，因为正是这个本质**只是**个性的**內在的自我区别的結果，只是**个性的活动的**結果。**"（"維干德"第87、88頁）

在"**神圣家族**"中（第220頁）[27] 黑格尔哲学被描述为斯宾諾莎和費希特的統一，同时也强調指出了包含在这統一中的矛盾。圣布魯諾的特别处是他和"神圣家族"的作者不同，他认为自我意識对实体的关系問題并不是"黑格尔思辨范圍之內的爭論問題"，而是世界历史的問題，甚至是絕对的問題。这是圣布魯諾能够借以

① 本书引文中凡是在〈〉里的話或标点符号等都是馬克思和恩格斯加的。——譯者注

道出当代冲突的唯一形式。他确实相信：自我意識对实体的胜利，不仅对欧洲的均势，而且对俄勒岡問題[28]的整个未来发展都有极重大的影响。至于英国谷物法的廢除究竟在多大程度上取决于这一点，现在还知道得很少。

黑格尔用以反映——以歪曲的形式反映——現实冲突的那种抽象的和神秘的詞句，在这个“批判的”头脑看来就是現实冲突本身。布魯諾接受了思辨的矛盾，并把这个矛盾的一部分同另一部分对立起来。在他看来，关于現实問題的哲学詞句就是現实問題本身。因此，在他看来，一方面，現实的人以及他們对于从外表上看是独立在外而和他們对立的他們自己的社会关系的現实意識都非实有，实有的只是**自我意識**这种赤裸裸的抽象詞句，正如現实的生产都非实有，实有的只是**这种自我意識的已經独立化的活动**一样；另一方面，現实的自然界和現实存在的社会关系都非实有，实有的只是这些关系的一切哲学范疇或名称归結而成的赤裸裸的哲学詞句，即**实体**；因为布魯諾同所有哲学家和思想家一起，錯誤地把思想、观念、現存世界在思想上的独立化了的表現当作这个現存世界的基础。不言而喻，用这两个已变得毫无意义和毫无內容的抽象，他就能够变各式各样的戏法，而对現实的人及其各种关系則一无所知。（此外，請参看論費尔巴哈那一篇中关于实体的部分以及論圣麦克斯那一篇中关于“人道自由主义”和“**圣物**”的部分。）他并沒有离开思辨的基地来解决思辨的矛盾；他仍在这一基地上施展伎俩，甚至还如此坚定地站在黑格尔所特有的基地上，以致“自我意識”对“絕对精神”的关系，依然使他不能得到安宁。总而言之，在我們面前的还不过是那一套在“复类福音作者批判”中宣告过，在“基督教眞相”中細述过，但是可惜得很，在黑格尔的“現象学”[29]中却早

就先有过的自我意識的哲学。“神圣家族”第220頁和第304—307頁[30]对鮑威尔的这一新哲学作了詳尽无遺的分析。但是，圣布魯諾竟然在这里还为自己画一幅漫画，他偷运“个性”进来，以便能够和施蒂納一起把单个的人描繪成他“自己的制品”，而把施蒂納描繪成布魯諾的制品。这个前进的一步应有簡短的注釋。

首先，让讀者把这幅漫画和它的原样，即“基督教眞相”中对自我意識的說明（第113頁）比較一下，然后再把这个說明和它的原型，即黑格尔的“現象学”第575、583頁等处比較一下（这两处都在“神圣家族”第221、223、224頁上轉載了[31]）。但我們来看看漫画吧：“一般个性”！“概念”！“普遍本质”！“对自己加以限制，然后又消除这种限制”！“內在的自我区别”！多么巨大的“結果”啊！“一般个性”——这或者是“一般”胡說，或者是个性的抽象概念。因此，在个性这个概念的“概念”中，包含着“对自己加以限制”。而个性“由于自己的普遍本质”，接着就立即加上了包含在它的概念的“概念”中的这个限制，而且在个性重新把这个限制消灭以后，才知道“正是这个本质”才是“个性的內在的自我区别的結果”。因此，这种奥妙的同語反复的全部偉大結果也就是在思維中的人的自我区别这种久已馳名的黑格尔的戏法，而可怜的布魯諾却固执地把这种自我区别宣称为“一般个性”的唯一活动。在相当长的时間以前，就已有人叫圣布魯諾注意：既然“个性”的活动只限于这些已經陈腐的邏輯跳跃，那末这样的“个性”是毫无用处的。同时，这一段就包含着坦白的招供：鮑威尔的“个性”的本质就是概念的概念，抽象的抽象。

布魯諾对費尔巴哈的批判如果有什么新东西，也只不过是把施蒂納对費尔巴哈和鮑威尔的責难虛伪地述說成鮑威尔对費尔巴

哈的責难。例如，他說“人的本质是一般本质和某种圣物”，“人是人的上帝”，人类是“絕对的东西”，他說費尔巴哈把人分裂为“本质的我和非本质的我”（尽管布魯諾經常宣称抽象的东西就是符合于本质的东西，并且他在把批判和群众对立时，把这种分裂想像得比費尔巴哈还要可怕得多），他說必須进行反对“上帝的宾詞”的斗爭等等。在同費尔巴哈爭論自私的爱和无私的爱时，布魯諾几乎逐字逐句地抄襲了施蒂納整整三頁之多（第 133—135 頁），同样他还非常笨拙地模仿施蒂納的話：“每一个人都是他自己的創造物”、“眞理是怪影”等等。此外，在布魯諾那里，“創造物”还变成了“制品”。关于圣布魯諾如何利用施蒂納，我們回头还要談到。

我們在圣布魯諾那里发現的第一样东西，就是他对黑格尔的經常的依賴。当然，对于他从黑格尔那里抄襲来的見解，我們无需多加議論。我們只是搜集一些句子，从中可以清楚地看出他是如何迷信哲学家的威力，如何贊同他們的幻想：改变了的意識、对現存諸关系的稍新的解釋，能够把整个現存世界翻轉过来。圣布魯諾滿怀着这种信心，通过他的一个学生在“維干德季刊”第 4 卷第 327頁上为自己提供証明，硬說上面所引用的他在第 3 卷中关于个性所說的話，是“震撼世界的思想”。

圣布魯諾說道（“維干德”第 95 頁）：

“哲学总不外是还原为自己的最一般的形式、最合理的表达方式的神学。”

用来反对費尔巴哈的这段話几乎是逐字逐句从費尔巴哈的“未来哲学”（第 2 頁）中抄下来的：

“思辨哲学是眞实的、彻底的、合理的神学。”

布魯諾接着說：

"同宗教結成联盟的哲学本身，总是致力于个人的絕对依賴性，并且**眞的实現了这种依賴性，这是因为哲学**要求并力爭做到使单一生活消融于普遍生活，偶性消融于实体，人消融于絕对精神之中。"

难道"同"黑格尔哲学"結成联盟"的、仍被禁止同神学交往的布魯諾的"哲学"不是"要求""人消融"于他的一种"偶性"的观念，即消融于作为"实体"的自我意識的观念之中嗎？尽管它无法"力爭做到"这一点，难道它不是"要求"这一点嗎？然而从这些地方可以看出：巧舌如簧油腔滑調的圣师还是多么兴高采烈地宣傳他对神圣的神学家和哲学家的神秘力量的"震撼世界的"信念。不言而喻，这是为了"自由的正义事业和我自己的事业"的利益。

在第 105 頁上，我們这位敬神的人竟然厚顏无耻地責难費尔巴哈，他說：

"費尔巴哈从个人、从基督教的失去人性的人中，所造成的不是人，不是眞正的〈！〉現实的〈!!〉有人称的〈!!!〉人〈这些宾詞的产生应归功于"神圣家族"和施蒂納〉，而是不成人的人，是奴隶"，

因而，他也就能够武断地說出他圣布魯諾能**用头脑制造出**人这种荒唐的言論。

往下，还写道：

"在費尔巴哈看来，个人应隶屬于类，应为它服务。費尔巴哈所說的类就是黑格尔的絕对，它同样是在任何地方都不存在的。"

在这里，正如在所有其他地方一样，圣布魯諾也是使个人的現实关系依賴于对这些关系的哲学解釋，从而为自己塗上光彩。关于黑格尔的"絕对精神"和費尔巴哈的"类"的观念同現存世界有着怎样的联系，他却一无所知。

在第 104 頁上，这位圣师认为，費尔巴哈用来把理性、爱和意

志所构成的上帝的三位一体变成某种“在个人之中并統治着个人”的东西的那种異端邪說是极其丑恶的，好像現今任何天賦，任何爱好，任何要求在遭到环境妨碍而得不到滿足的时候都不能确认自己是一种“在个人之中并統治着个人”的力量似的。例如，如果圣师布魯諾感到饥餓而又沒有办法来防止它，那末，甚至他的胃也会成为一种“在他之中并統治着他”的力量。費尔巴哈的錯誤不在于他說出了这一事实，而在于他以唯心主义的方式使之独立化了，沒有把它看作是历史发展的一定的、暫时的阶段的产物。

第111頁：“費尔巴哈是个奴才，他的奴性使他不能完成人的事业，认識宗教的本质〈妙极了，“人的事业”！〉……他认識不了宗教的本质，因为他不知道那座可以通向宗教的源头的桥梁。”

圣布魯諾还极其认眞地相信宗教有自己的“本质”呢。至于“那座”通向“宗教的源头”的“桥梁”，那末，这种驢桥① 必然是水管桥。同时，圣布魯諾是一个滑稽可笑的現代化了的靠这座桥来养老的卡龙②，作为 tollkeeper〔收税人〕，他向每个过桥往宗教冥国去的行人收 halfpenny〔半便士〕的税。

在第120頁上，这位圣者指出：

“假如沒有眞理，假如眞理不过是一直为人所惧怕的怪影，那末費尔巴哈如何能够存在呢？”〈施蒂納，帮帮忙吧！〉

惧怕“眞理”的“怪影”的“人”不是别人，正是可尊敬的布魯諾本人。还在十頁以前，即在第110頁上，他就在眞理的“怪影”面前发出如下的震撼世界的恐怖叫喊：

---

① 俏皮話，德文 Eselsbrücke（驢桥）的意思是供愚蠢的或懶惰的学生用的題解书籍（类似考試时之“夹带”等物）。——編者注

② 卡龙（Charon）是希腊神話中的一个人物，他用小舟載着死去的希腊人的灵魂通过冥河，运到阴間去。——譯者注

"眞理，无論在什么地方都不会作为現成的客体而自然地出現，它只有在个性的发展中才能展現自己并上升到統一。"

这样，眞理这一怪影在这里不仅变成了展現自己并上升到統一的人，而且这种戏法是在眞理之外，正如縲虫一样，是在某种第三者体內进行的。关于这位圣者还在青年时代当內心里还沸腾着情欲的时候和眞理发生的恋爱关系，参看"神圣家族"第115頁及以下各頁[32]。

这位圣者反对費尔巴哈的感性的怒气冲冲的論战，表明他現在是如何清心寡欲，滌除尘念。布魯諾完全不是反对費尔巴哈用以承认感性的那种极端有限的方法。費尔巴哈的失敗的尝試，作为一种想跳出意識形态的尝試，在他看来乃是一种罪恶。当然！感性——色欲、肉欲和傲慢——在主的面前乃是令人惊心与作嘔之事！难道你們不知道肉欲的思念就是死亡，而精神的思念就是生命与和平嗎；因为肉欲的思念是对批判的敌視，而一切肉欲的东西都是从尘世产生的；难道你們不知道书上所写的：肉欲的事情是人所共知的，这就是通奸、奸淫、污秽、淫乱、偶像崇拜、迷惑、敌視、爭吵、嫉妒、憤怒、糾紛、不睦、成群結党、仇恨、謀杀、酗酒、饕餮等等。我已經預告过你們，現在还預告你們：干这类事情的人是不能继承批判的王国的；但他們会感到痛苦，因为他們走了該隐的道路①，由于貪图享乐，他們陷入了巴兰② 的錯誤并且像可拉③ 那样

---

① 該隐的道路意指犯罪的道路。典故出自"創世記"。該隐是亚当的儿子，因嫉妒其弟亚伯受耶和华的恩寵，遂杀之。以后他受到了耶和华的惩罚。——譯者注

② 参看旧約"民数記"第22章。——譯者注

③ 参看旧約"民数記"第16章。——譯者注

作乱而亡。这些不信神者肆无忌憚地揮霍你們的布施，飽食終日以自肥。他們是无雨之云，随風飄蕩，他們是光禿的、不結果实的树，两次死去并被連根拔除，他們是因自己的耻辱而汹涌澎湃的海浪，他們是注定要永远湮沒于黑暗之中的流星。因为我們曾讀到：在最后的日子，可怕的时辰将要来临，这时会出現一些自命不凡、荒淫无度、好色甚于批判的人，暴徒的首領，总而言之，即肉欲的奴隶。思念神灵而又憎恶肉欲的罪恶外衣的圣布魯諾鄙棄这些人；因而，他詛咒費尔巴哈，认为他是暴徒的首領，将他擯于門外，使之与恶犬、妖术者、通奸者和杀人犯为伍。“感性”——可恶的东西！它不仅使这位圣师痛苦地痙攣，而且竟使他唱起来。在第 121 頁上，他唱着“終結之歌和歌之終結”。感性——可是，可怜的你，知不知道它是什么东西呢？感性就是“棍子”(第 130 頁)。全身痙攣的圣布魯諾甚至也一度和自己的一个命題作斗爭，正如从前圣徒雅各和上帝斗爭一样，不同之处只是在于上帝扭断了雅各的大腿，而我們的神圣的羊癇疯患者却使自己的命題支离破碎，撕裂了它的一切联系，就这样用一些明显的例子来闡明主体和客体的同一：

“无論費尔巴哈說什么，他总是要**消灭**〈！〉**人**，因为他把人这个**詞**变成空洞的**字眼**……因为他**不是制造**〈！〉**和創造**〈！〉**完整的人**，**而是**把全人类奉为絕对，因为**除此之外**，他**不是把**人类**而是**把感覚說成是絕对物的器官，并承认感覚、直观、触摸的对象，一言以蔽之，即感性事物，是絕对的、无庸置疑的、完全确实的东西。”这样，費尔巴哈——这是圣布魯諾的意見——“**虽然能够震**动空气层，但不能**毀坏人的本质的諸現象**，因为人的**最內在的**〈！〉本质和人的生气蓬勃的灵魂已經毀坏了**外在的**〈！〉声音，**并**使它成为空洞的振响”(第 121 頁)。

圣布魯諾自己就他敌視感性的原因，作了一个虽然神秘但却是断然的解說：

"好像我的我也沒有这种确定的、和其他一切性比起来是唯一的性以及这些特定的唯一的性器官似的！"〈这位勇士除了自己那些"唯一的性器官"外，还有特殊的"唯一的性"！〉

这唯一的性在第121頁上有如下的解釋：

"感性像吸血鬼吸尽人的生命中的全部脑髓和血液一样，是一道不可踰越的鉄門檻，人碰到它必然会头破血流。"

然而最高的圣者也不是純洁的！他們都是罪人，而且欠缺他們在"自我意識"面前应有的那种光荣。当圣布魯諾午夜在孤寂的斗室中糾纏在"实体"上的时候，異教徒費尔巴哈的誘人的著作却勾引起他对女人和女性美的思念。突然他的目光昏暗起来；純粹的自我意識被玷污了，該死的情欲的幻想用淫猥的形象挑逗得批判家神魂顛倒。心有余而力不足。他顛躓，跌倒，忘却了他就是那种"以自己的力量联結世界、解放世界并支配世界"的权力，忘却了他的幻想的这些产物就是"产生于他的精神的精神"；他丧失了任何"自我意識"，他如痴如醉吞吞吐吐地唱着歌頌女人的"嬌弱、輕盈、温柔"之美的贊歌，歌頌女人的"圓潤丰滿的肢体"和"顫抖的、飄蕩的、熾热的、狂暴的、作嘶嘶声的、波浪式的身材"。但是純洁的人总是在他犯罪的地方露出馬脚。誰不知道，"顫抖的、飄蕩的、波浪式的身材"是一种任何一只眼睛都沒有看見过、任何一只耳朵都沒有听見过的东西呢？因此，安靜一点，可爱的灵魂，对于叛乱的肉体，精神很快就会占上風的，并会在横溢沸騰的情欲面前立下一道不可踰越的"鉄門檻"，情欲"碰到它"立刻就会"头破血流"。

圣布魯諾借助于对"神圣家族"的批判理解終于得出这样一点："費尔巴哈是被人道主义既鼓舞又敗坏了的唯物主义者，也就是忍受不住尘世以及尘世的存在〈圣布魯諾知道有一种不同于尘世的尘世存在，而且还知道应該怎样做才能"忍受得住尘世的存在"！〉但想化为精神而升天的唯物主义者；費尔

巴哈还是这样一个不能思考也不能建立精神世界，而被唯物主义所累的人道主义者……”(第123頁)

由此可見，在圣布魯諾看来，人道主义就在于“思考”和“建立精神世界”，同样，唯物主义也就在于：

“唯物主义者只承认当前現实的东西，即物质〈好像具有人的一切屬性——包括思維在內——的人不是“当前現实的东西”似的〉，承认它是积极地展示自己并实現自己的多样性的东西，是自然。”(第123頁)

物质最初是当前現实的东西，但只是自在的、隐蔽的；只有当它“积极地展示自己并实現自己的多样性”的时候(“当前現实的东西”“实現自己”!!)，它才成为自然。最初存在着物质这个概念、这个抽象、这个观念，而这个观念則在現实的自然中实現自己。这同关于具有創造力的范疇預先存在的黑格尔理論一字不差。从这一观点来看，我們就会完全明白，圣布魯諾錯誤地把一些唯物主义者关于物质的哲学詞句当作他們世界观的眞实的核心和內容了。

2. 圣布魯諾对費尔巴哈和施蒂納之間的斗爭的思考

这样，圣布魯諾在对費尔巴哈說了一些相当有分量的話以后，就开始考察費尔巴哈和唯一者之間的斗爭。他用来表示自己对这一斗爭的关切的第一件东西，就是被奉为手段的三度微笑。

“批判家滿怀着胜利的信心，高唱凱歌勇往直前地走着自己的道路。有人詆毀他，他微笑了。有人宣称他是異教徒，他微笑了。旧世界打算发动十字軍討伐他，他微笑了。”

圣布魯諾——这一点我們剛剛才听到——走着自己的道路，

但他不是像其他的人那样前进，而是迈着批判的步伐前进，他带着微笑去完成这一重要的事业。

“只要他一微笑，他的臉上就会現出許多皺紋，比地图上两个印度的綫条还要多。可能发生这样的事情：一个姑娘要給他一記耳光；如果她眞的这样做了，那他将会微笑着认为这是极大的艺术”[33]，就像莎士比亚笔下的馬伏里奧那样。

圣布魯諾自己甚至不費吹灰之力，就能駁倒他的两个对手，他有一个摆脫他們的簡便办法，就是 divide et impera〔分而治之〕，让他們自己发生爭执。他使費尔巴哈的人和施蒂納对立（第124頁），又使施蒂納的唯一者和費尔巴哈对立（第126頁及以下各頁）；他知道，他們之間是势不兩立的，就像爱尔兰的基尔肯尼的两只猫那样，它們彼此把对方吃得精光，結果只剩下了两条尾巴。对于这两条尾巴，圣布魯諾就来宣布自己的判詞：它們是“**实体**”，因而应当永远受詛咒。

他在把費尔巴哈和施蒂納对立起来时，完全重复了黑格尔关于斯宾諾莎和費希特所說的話。如所周知，黑格尔把像一个点的我說成是实体的一个方面，而且是最牢固的一个方面。无論布魯諾早先曾如何狂暴地反对利己主义，甚至咒駡它是群众的 odor specificus〔怪味〕，但是他在第129頁上还是承受了施蒂納的利己主义，不过这已經“不是麦克斯-施蒂納的”利己主义，而自然是布魯諾-鮑威尔的利己主义了。他給施蒂納的利己主义打上道德缺陷的烙印，說：“施蒂納的**我需要**伪善、欺騙和外部暴力来維护他的利己主义”。在其他方面，他相信（参看第124頁）圣麦克斯的批判奇迹，并把麦克斯的斗爭看作是“从根本上消灭实体的眞实努力”（第126頁）。他不去深入研究施蒂納对鮑威尔的“純粹批判”的批

判，却在第 124 頁上断言施蒂納的批判也和任何其他的批判一样，不能損他毫厘，“**因为他正是批判家本身**”。

最后，圣布魯諾把圣麦克斯和費尔巴哈两人都駁斥了，他的办法是把施蒂納在批判家布魯諾·鮑威尔和独断主义者之間所作的对比几乎逐字逐句地应用于費尔巴哈和施蒂納。

“維干德”第 138 頁：“費尔巴哈把自己和**唯一者**对立起来，**从而**〈！〉和后者处于**对立**的地位。他是而且希望是**一个共产主义者**。**唯一者**是而且应該是**一个利己主义者**。前者是**圣人**，后者是**凡人**。前者是**善人**，后者是**恶人**。前者是神，后者是人。但他們两**个都是独断主义者**。”

因此，要点在于：布魯諾斥責他們两人的独断主义。

“唯一者及其所有物”第 194 頁：“批判家害怕陷入独断主义或者提出教条。自然，如果是那样的話，他就会从批判家轉化为他的对立面，即轉化为独断主义者，他这位批判家就会从**善的**变成**恶的**，或者从**大公无私的人**〈共产主义者〉变为**利己主义者**等等。打倒教条！——这就是他的教条。”

3. 圣布魯諾反对“神圣家族”的作者

圣布魯諾用上述方法对付了費尔巴哈和施蒂納，“**断絕了唯一者进一步发展的任何可能性**”之后，**现在又轉过来反对那些据說是以費尔巴哈为支柱的德国共产主义者，特别是反对“神圣家族”的作者。他在这部論战性著作的序言里所找到的“眞正的人道主义”这个用語，构成了他的假設的主要根据。他自然会想起“圣經”中的这样一段話：**

“弟兄們，我从前对你們說話，不能把你們当作屬灵的，只得把你們当作屬肉体〈在我們所考察的这个場合下，情形正好相反〉，在基督里为嬰孩的。我是用奶喂你們，沒有用飯喂你們，那时你們不能吃，就是如今还是不能。”（“哥林多前書”第 3 章第 1、2 节）

"神圣家族"給可尊敬的圣师的第一个印象，就是深沉的悲痛、严峻而仁慈的忧伤。这本书唯一的好的方面是：它

"指出了費尔巴哈必然成为什么以及他的哲学可能取得什么地位，如果它想反对批判的話"(第 138 頁)，

因而，也就是毫不勉强地把"想"同"可能"和"必然"結合起来了；这个好的方面毕竟盖不过它的許多阴暗的方面。在这里被滑稽地当作前提的費尔巴哈哲学

"不配而且不能理解批判家，不配而且不能知道和认識在发展中的批判，不配而且不能知道：批判对一切超驗东西来說是无尽的斗爭和胜利，是不断的破坏和建設，是**唯一的**〈！〉創造的和动力的本原。費尔巴哈哲学不配而且不能知道：批判家过去如何工作而且現在还如何工作以便承认那些一直压抑了人类使人类透不过气来和沒有生气的超驗力量并使之**成为**〈！〉它們**本来的那样**，即成为产生于精神的精神、內在中的內在、成为出自本乡也还在本乡的乡土〈！〉，也就是承认这些超驗力量并使之成为自我意識的产物和創造物。这个哲学不配而且不能知道：只有批判家是唯一彻底摧毁了完整的宗教和具有各种表現的国家的人……"(第 138、139 頁)

这不是同老耶和华一模一样嗎？他追赶着自己那些宁願侍奉快乐的異教神的狡猾百姓，并在后面喊叫道：

"听我說，以色列，不要把你的耳朵掩盖起来，犹大！难道我不是带領你出走埃及而到一个流着奶与蜜的地方去的主，你的上帝嗎？看，你們从青年时代起在我眼前所干的一切都是罪恶，你們用我双手的产物来激怒我。当我始終不渝地教导你們时，你們以背向我，不以面向我；竟将可憎之物設立在我的殿中把这殿玷污；沒有得到我的命令，你們就在欣嫩子谷建筑巴力的邱坛，我眞沒想到你們会做出此等下流事；我差遣我的僕人耶利米到你們那里，从亚們之子約西亚即位的第十三年起到今天止，我一直在向他叮嘱我的話，他已經虔誠地向你們传道二十三年了，但你們不願听他。因此主說：有誰听到过以色列的姑娘干下了許多丑行这类的事情。因为雨水的流逝也赶不上我的百姓之忘記我那样快。呵！土地，土地，土地，听听主的話吧！"

圣布魯諾在喋喋不休地談論"配"和"能"的概念时断言他的共产主义敌人誤解了他。他在这一次議論中用来描繪批判的那种方法，他用来使过去压抑"人类生活"的力量轉变为"超驗的"力量，又使这些超驗的力量轉变为"产生于精神的精神"的那种方法，他用来把"**批判**"說成是唯一的生产部門的那种方法，——这种方法証明：所謂誤解实际上是鮑威尔不称心的一种理解。我們曾証明，鮑威尔的批判低于任何批判，因为这个緣故，我們当然就变成独断主义者了。他甚至厉声斥責我們胆敢不相信他的陈詞濫調。以雷神宙斯——自我意識——为首的整个独立概念的神話又随着"表現流行范疇的揚尼恰尔軍乐队的調子的乐声"在这里游行了("文学报"，参看"神圣家族"第234頁)[34]。当然，走在前面的是关于創造世界的神話，也就是关于批判家的艰巨"**工作**"的神話，这种工作是"唯一的創造的和动力的本原，无尽的斗爭和胜利，不断的破坏和建設"，是"現在工作"和"过去工作"云云。此外，可尊敬的圣师甚至还这样責难"神圣家族"，說它对"**批判**"也正如他自己在目前的答辯中所理解的那样去理解了。他把"实体""归还原处，把它**投归**它的出身之地，即自我意識中，批判的人〈自从有了"神圣家族"以后还有〉和被批判的人"中(自我意識在这里好像起着思想的貯藏所的作用)，然后他接着說道：

"它〈似乎是指費尔巴哈的哲学〉不配知道：批判**和**批判家們在其存在的时候〈！〉就支配并創造了历史，甚至他們的敌人以及現代的一切运动和活动都是他們的創造物，只有他們才是**执掌大权者，因为力量就在他們的意識中**，因为他們是**从自身中**、从自己的行动中、**从批判中**、从自己的敌人中、从自己的創造物中吸取力量的；人是靠批判的行为才获得解放的，因而人們也是如此；人是靠批判的行为才**被創造**〈！〉的，因而人們也是如此。"

这样，批判和批判家起初是两个完全不同、彼此分立、独自活

动的主体。批判家是不同于批判的另一主体，批判也是不同于批判家的另一主体。这种人格化了的批判，即作为主体的批判，正就是“神圣家族”所反对的那种“批判的批判”。“批判和批判家在其存在的时候就支配并創造了历史”。“当他們”不“存在的时候”，他們就不能做到这一点，这是显然的，而“只要他們存在的时候”，他們就按照自己的方式“創造了历史”，这也是显然的。最后，圣布魯諾竟“配而且能”向我們宣布关于摧毀国家的批判力量的最深刻启示之一，这就是：“批判和批判家是**执掌大权者**，因为〈好一个“因为”！〉**力量就在他們的意識中**”；其次，这些偉大的历史制造者們“是执掌大权者”，因为他們“从自身中和从批判中〈这还是从自身中〉吸取力量”。但遺憾的是，終究还沒有証明，在其內部，即在“自身中”，在“批判中”有什么东西可資“吸取”。根据批判自己的話看来，至少应該认为，除了“被投归”該处的“实体”这个范疇以外，未必能够“吸取”到别的什么东西。最后，批判还“从批判中”“吸取”“力量”来吐露一个非常了不起的神諭。也就是說，它向我們揭露了过去为我們的父輩以至祖父輩都不知道的秘密：“人是靠批判的行为才被創造的，因而人們也是如此”，然而，直到現在，批判却一直被誤认为是依靠完全另外的一些行为而存在于批判之前的那些人們的一种行为。既然如此，那末圣布魯諾看来也是依靠“批判”，即通过 generatio aequivoca〔自然发生〕而自己来到“世界，从世界又到世界”的了。也許这一切都不过是“創世記”中下面一段故事的另一种解說吧：亚当认識了也就是批判了他的妻子夏娃，而她就怀孕了，云云。

在此，我們看到，这一套老相識的批判的批判，虽已在“神圣家族”中被詳尽地刻画过，但是好像什么事情也沒有发生过似的，它

又原原本本地以种种招搖撞騙的姿态重新出現在我們面前了。我們对此无需感到惊奇，因为我們的这位圣者自己在第140頁上就抱怨說“神圣家族”“断絕了批判进一步发展的一切可能性”。圣布魯諾怀着极大的憤懣責难“神圣家族”的作者，說他們利用蒸发的化学过程，把鮑威尔的批判从它的“液体”聚集态变成了“結晶”态。

所以，“貧困制度”、“成年洗礼証书”、“感染力和雷鳴般的外貌的境界”、“概念的穆斯林傾向”（“神圣家族”第2、3、4頁[35]，根据批判的“文学报”），所有这一切，据說只有当人們“結晶地”去理解它們时才是胡說八道；而人們在关于“英国生活的迫切問題”① 的附录中所发現的批判的二十八个历史錯誤，如果从“液体的”观点来看，难道就不是錯誤了嗎？批判是否坚持，从液体的观点看来，在瑙威尔克事件② 老早就在它的眼前过去了之后它还是 a priori〔先驗地〕預言了而不是 post festum〔在事后〕来虛构这一事件呢？批判是否还坚持 maréchal 一詞从“結晶的”观点看来可以理解为“鉄匠”，而从“液体的”观点看来在任何場合下都应当是元帅呢？它是否还坚持，即使从“結晶的”观点去理解 un fait physique 这几个詞可以是“自然界的事实”的意思，而这几个詞的眞正的“液体的”譯文却是“物理学的事实”呢？它是否还坚持 la malveillance de nos bourgeois juste-milieux〔我們的遵循中庸之道的資产者的恶意〕，在“液体”状态下还是“我們的善良市民的漫不經心”呢？它是否还坚持：从“液体的”观点来看，“一个既沒有成为父亲也沒有成为母亲的儿童，在本质上是一个女儿呢”？它是否还坚持有人会以“描写过去的似乎是最后的一滴伤心泪”为己任呢？它是否还坚持，巴黎

① 参看“馬克思恩格斯全集”第2卷第2章。——譯者注

② 参看同上第3章。——譯者注

的各种看門人、“名士”、浪漫女子、侯爵夫人、騙子和笨蛋，在他們的“液体的”形式下不外是一种秘密的諸相，“而这种秘密的概念本来就要对自己加以限制，然后又消除它由于自己的普遍本质而加上的这种限制，因为正是这个本质只是它的內在的自我区别的結果，只是它的活动的結果”呢？它是否还坚持，如果批判的批判在某一問題上起初断定說它揭示了这一問題的“眞正的和普遍的意义”，然后又承认它“不想而且也沒有权利超出批判的范圍”，最后乃宣称“批判本来应該再走一步，可是当时要走这一步是不可能的，因为……它就不可能”（“神圣家族”第184頁[36]），在这种情况下，批判的批判在其“液体的”意义上还是“滿怀着胜利的信心，高唱凱歌勇往直前地走着自己的道路”呢？它是否还坚持，从“液体的”观点来看，虽然“命运也能隨意地决定”未来，“未来仍然是”批判的“事情”呢？从液体的观点来看，如果批判“和它的眞正的要素发生矛盾，而这种矛盾在这些要素本身中已經得到解决时，批判还是沒有做任何超人的事”呢？

不消說“神圣家族”的作者是犯了輕浮的毛病，竟把所有这些詞句以及千百句其他的詞句理解为表述固体的“結晶的”胡說八道——但是人們必須“液体地”，亦即按照复类福音的作者的意思来体会他們，就是不可以“結晶地”，亦即不要按照他們的眞正的胡說八道来体会他們，然后才会达到眞正的信仰，才会佩服批判的家政的和諧。

“因此恩格斯和馬克思只知道对‘文学报’的批判”。这是有意批謊，这証明我們的圣者是多么“液体地”来閱讀一部把他的近著描写为只是他“过去工作”的全部內容的頂峰的著作。但是，我們的这位圣师沒有平心靜气地来“結晶地”閱讀，因为他害怕他的論

敌成为爭夺他列为圣徒的光荣，“想把他从神圣地位拉下来，以使自己成为圣者”。

順便指出这样一个事实：按照圣布魯諾現在所說的話看来，他的“文学报”的目的絕非以建立“社会的社会”或“描写”德意志意識形态的“似乎是最后的一滴伤心泪”为目的；它也沒有追求这样的目的——把精神和群众极端尖銳地对立起来并发展純粹的批判的批判。它只是要“描写 1842 年的自由主义和激进主义以及它們的余音的不彻底性和空泛性”，也就是要和早已无声无臭的东西的“余音”作斗爭。Tant de bruit pour une omelette! 〔无事張皇！〕① 然而，正是在这里德意志理論所固有的那种历史观又以它“最純粹的”姿态表現了出来。1842 年可算是德国自由主义最光輝的时期，因为当时哲学参与了政治。在批判家看来，随着自由主义理論和激进主义理論的机关刊物“德国年鑒”和“萊茵报”[37] 的停刊，自由主义也就銷声匿迹了。此后，剩下的似乎仅仅是“余音”了。其实，只有現在，当德国資产阶級感到因經济关系而引起的对政权的眞正要求并力图实現这一要求的时候，自由主义才在德国获得了实际的存在，从而才有某种成功的机会。

圣布魯諾因“神圣家族”而感到的深沉的悲哀，使他不能“在自身中、通过自身并与自身一起”来批判这部著作。为了能够克制自己的悲哀，他首先得設法弄到这一著作的“液体的”形式。他在“威斯特伐里亚汽船”[21] 5 月号第 206—214 頁上的那篇混乱不堪、誤解百出的評論中找到了这种液体的形式。他所有的引文都是摘自“威斯特伐里亚汽船”上所引用的話，除此以外沒有任何引文是引

① 直譯是：煎鸡蛋引起了多么大的喧鬧！ ——譯者注

自原著。

神圣的批判家的語言也是由威斯特伐里亚的批判家的語言来决定的。起初威斯特伐里亚分子(“汽船”第206頁)从序言中所引証的一切原理都轉載于“維干德季刊”(第140—141頁)。这种轉載又按照黑格尔早已推荐过的陈旧的原則构成了鮑威尔的批判的主要部分，这个原則是：

“信賴人类的正常理智，同时为了与时代和哲学并肩前进，要閱讀一些对哲学書籍的評論，或許还要閱讀这些著作的序言以及开头几段話；因为后者提供作为一切的依据的一般基本原理，而前者除历史的考証外，还提供評价，而評价正因为它是評价，所以超出它所評价的东西。沿着这条老路行走，穿着家常便衣就行了；但是永恒的、神圣的、无限的东西的崇高的感情却須穿着长老的法衣在一条道路上行走”，正如我們所曾見到的，圣布魯諾也善于沿着这条道路“行走”，从而“使周圍的一切化为灰尘”(黑格尔“現象学”第54頁)。

威斯特伐里亚的批判家在从序言中作了一些引証后，接着說道：

“这样，序言本身就把我們引导到書中所开辟的战場……”(第206頁)

神圣的批判家把这些引文再引用到“維干德季刊”上，然后又作了更加精細的区分，并說道：

“这就是恩格斯和馬克思为了战斗而替自己造成的土地和敌人。”

威斯特伐里亚的批判家从对“工人一无創造”这个批判的命題的分析中得出的只是摘要性的結論。

神圣的批判家眞的以为这就是关于这个命題所說的一切，他在第141頁上抄下了威斯特伐里亚的引文，发現好像和批判对立的只是一些“主張”，并因此而感到高兴。

威斯特伐里亚的批判家从爱的問題上流露出的批判言論中，

在第209頁上先抄了一些 corpus delicti〔罪証〕，然后从反駁中断章取义地引証了一些句子，企图把这些句子当作权威的根据，为自己的曖昧温存的感伤情緒作辯护。

在第141—142頁上，神圣的批判家像他的前輩引用引文时那样，把这一切都逐字逐句地照抄下来了。

威斯特伐里亚的批判家对着尤利烏斯·孚赫先生的尸体感叹道："这就是世界上美好东西的命运！"[38]

神圣的批判家认为，必須在第142頁上完全不适时地重复这种感叹，否則就不能完成自己"艰巨的工作"。

威斯特伐里亚的批判家在第212頁上对"神圣家族"針对圣布魯諾本人的論断作了虛伪的概括。

神圣的批判家不假思索地把这些破烂連同威斯特伐里亚的一切感叹，都逐字逐句地抄录下来。他一点也沒有想到在这整部論战性著作中，根本沒有一处非难他，說他"把政治解放的問題变成人类解放的問題"，說他"想杀害犹太人"，說他"把犹太人变成神学家"，"把黑格尔变成辛利克斯先生"，等等。神圣的批判家不假思索地重复着威斯特伐里亚的批判家的蠻語，說什么馬克思在"神圣家族"中答应要发表一篇什么煩瑣的論文来"回答布魯諾的庸俗的自我礼贊"。然而，被圣布魯諾当作引文引用的"庸俗的自我礼贊"这几个字，在整部"神圣家族"中根本就見不到，而我們在威斯特伐里亚的批判家那里却发現了它們。上面提到的那篇作为对批判的"自我申辯"的回答的論文，根本不是在"神圣家族"第150—163頁上出現的，而是在談"为什么鮑威尔先生必須搞政治"这一世界历史問題的时候在下一节中，在第165頁[39]上出現的。

最后，在第143頁上，在圣布魯諾的威斯特伐里亚的榜样把"批

判的批判的世界历史性的戏剧”变为“最滑稽的喜剧”之后（第213頁），圣布魯諾也把馬克思描繪成“滑稽的喜剧演員”。

看吧！批判的批判的敌人就是这样“配而且能”“知道**批判家**过去如何工作而且現在还如何工作”！

4. 与“莫·赫斯”的訣别

“恩格斯和馬克思**尚未**完成的东西，**莫·赫斯**正在完成。”

这是一个偉大的、神奇的过渡。通过圣者关于什么是福音宣傳者們的相对的“能”与“不能”这一問題的研究，这个过渡如此牢固地銘刻在圣布魯諾的脑子里，以至在我們这位圣师的每一篇論文中，都会适当或不适当地显露出来。

“恩格斯和馬克思尚未完成的东西，莫·赫斯正在完成。”但是“恩格斯和馬克思尚未完成”的“东西”究竟是什么呢？原来，恰好就是对施蒂納的批判。然而为什么恩格斯和馬克思“**尚未**”批判施蒂納呢？由于这个充足理由：当他們写“神圣家族”的时候，施蒂納的书**尚未**問世。

任意虛构一切，使最不相干的东西带上莫須有的因果联系，这种思辨的戏法　的确已經完全迷住了我們这位圣者的心窍。这种戏法在他那里达到了最荒唐无稽的地步并堕落为一种小丑的行徑——以了不起的姿态再三重复一些廢話。例如，在“文学总汇报”第1卷第5期上我們已經讀到：

“**因此**，我的著作和例如某个非力浦逊写滿了字的紙张〈就是說“例如某个非力浦逊”用来写字的那些**空白**紙〉之間的区别**本来是什么样就必須是什么样**”！！！

在神圣的批判家看来，“莫·赫斯”（对于他的著述，恩格斯和馬克思完全不負任何責任）是如此稀奇古怪的現象，他所能做的事情不过是摘引“晚近的哲学家”的大段文章并宣称：“这个批判在某些地方沒有了解費尔巴哈，或者是〈啊，神学！〉器皿想反抗窑匠。”参看“罗馬书”第9章第20—21节。我們这位神圣的批判家在再一次完成了旁征博引的“艰巨的工作”之后，終于得出結論說，赫斯抄襲黑格尔，因为他使用“联合的”和“发展”这两个字眼。圣布魯諾自然不得不想方設法把“神圣家族”中所指明他是完全依賴于黑格尔的論据拐弯抹角地反轉送給費尔巴哈。

“請看，鮑威尔原来就是这样完結的！”特别是在“文学报”反对辛利克斯先生的光荣的斗爭时期，“他用尽一切可能的办法来反对黑格尔的全部范疇”，但自我意識这一范疇除外。至于他如何反对这些范疇和战胜它們，我們已經見过了。我們不妨再引証“維干德”第110頁上的一段話，在那里他断言道：

“自然和历史中的〈1〉矛盾的〈2〉眞的〈3〉解决〈4〉，彼此分隔的諸关系的〈5〉眞的統一〈6〉，宗教的眞理性的〈7〉基础〈8〉和无底的深淵〈9〉——眞正无限的〈10〉、无法抗拒的、自我創造的〈11〉个性〈12〉——尚未发現。”

在短短三行中出現的不是两个似是而非的黑格尔范疇（如像在赫斯那里那样），而是整整一打“眞的、无限的、无法抗拒的”而且通过“彼此分隔的諸关系的眞的統一”而自行証明确是黑格尔的范疇。“請看，鮑威尔原来就是这样完結的！”如果这位圣者以为，他之所以发現赫斯是一个虔誠的基督徒，不是像布魯諾所說的那样因为赫斯“希望”，而是因为他不希望，因为他談論“复活”，那末我們这位偉大的圣师就使我們有可能仍然根据第110頁上的言論看

出他的最露骨的**犹太作風**。他在那里宣称：

"**眞正的、活的、肉体的人还沒有誕生**〈!!!，关于"唯一的性"的使命的新启示〉而誕生的畸形儿〈**布魯諾·鮑威尔**?!?〉还对付不了所有的**教条公式**"，等等。

这就是說，**救世主**还沒有降生，**人子**还只是应当蒞临世界，而这个世界像旧約世界一样，还处在**律法**、"教条公式"的法鞭之下。

正如在前面圣布魯諾曾利用"恩格斯和馬克思"以过渡到赫斯一样，現在，赫斯又成了圣布魯諾最終将費尔巴哈同他的关于施蒂納、关于"神圣家族"以及关于"晚近的哲学家"的信口开河的言論有了因果联系的工具。

"請看，費尔巴哈原来就是这样完結的！""哲学不能不**虔誠地**完結"，等等。("維干德"第145頁)

但是，眞正的因果联系在于，这种感叹乃是从赫斯的"晚近的哲学家"中反对鮑威尔的一段(序言第4頁)里抄来的：

"基督教禁欲主义者的最近的后裔别无他法，不得不如此向世界訣别。"

圣布魯諾在結束他对費尔巴哈以及所謂費尔巴哈的同党的控訴詞时，对費尔巴哈訓話，責难費尔巴哈只会"炫耀"，只会"吹牛"，其实布·鮑威尔 Monsieur〔先生〕或 Madame la critique〔批判太太〕这一"既生的畸形儿"，更不用說經常不断的"消灭"，是"**乘坐在自己的凱旋車上前进并荣获新的凱旋**"(第125頁)，"推翻宝座"(第119頁)，"毀坏着"(第111頁)，"如雷鳴似的震惊着"(第115頁)，"彻底破坏"(第120頁)，"粉碎"(第121頁)，只准自然界"苟延殘喘"(第120頁)，建立"更加森严的〈！〉牢獄"(第104頁)，最后，以

"毀灭性的"說教的雄辯口才在第105頁上发揮关于"牢固-坚定-結实地-存在着的东西"的"新穎的-公正的-活潑的-自由思想",在第110頁上,他用"巨石和峻岩"給費尔巴哈以迎头痛击,最后用一种声东击西的办法甚至超过了圣麦克斯,因为他在第124頁上更以"最抽象的抽象"和"最严酷的严酷"来补充"批判的批判","社会的社会"以及"巨石和峻岩"。

所有这一切都是圣布魯諾"通过自身、在自身中并与自身一起"完成的,因为他就是"他自身",此外,他"通过自身、在自身中并与自身一起""永远是最偉大的并且能是最偉大的"(是并且能是!)(第136頁)。完毕。

"从另一方面来說",如果圣布魯諾不是"同样地"把"感性当作像人碰到它必然会**头破血流**的那道鉄門檻一样"害怕的話,那末他对于女性說来,无疑是危險的,因为他是"无法抗拒的个性"。因此,他"通过自身、在自身中并与自身一起"未必会折一朵花,而是让花都凋殘于无边的相思,和凋殘于"有这种唯一的性以及这些唯一的特定的性器官"的"无法抗拒的个性"的歇斯底里的折磨中①。

---

① 手稿中删去了以下这一段話:

"5. 圣布魯諾乘坐在自己的'凱旋車'上

在向我們的'高唱凱歌、滿怀胜利信心的'圣师分手之前,我們稍微看一看凝視着的群众吧! 当他'乘坐在自己的凱旋車上前进并荣获新的凱旋'的时候,群众急忙从四面八方跑过来,就像看見了矮将軍駕着四匹小馬进行伴攻一样。如果这时飄揚起俚俗的歌声,那末,他受到俚俗的歌声的欢迎这一情况,却'根本是'凱旋的概念引起的。"——編者注

三

圣麦克斯①

«Was jehen mir die jrinen Beeme an?»[40]

圣麦克斯运用、"使用"或"利用"宗教会議替"**圣书**"写冗长的辯护性的評注。这本书不是别的什么书，而是"**圣书**"、眞正的书、純粹的书，即十全十美的书、**神圣的书**；这本书是一种神圣的东西，是圣物，是天书，——这本书就是"**唯一者及其所有物**"。大家知道，这本"**圣书**"于1844年底从天上**下凡**，在萊比錫的奥托·維干德那里墮入尘緣[41]。从此它就承受尘世顚沛的命运，遭到三个"唯一者"，即神秘人物**施里加**、諾斯替**教徒費尔巴哈**和赫斯的攻击[42]。尽管圣麦克斯这位創造者时刻脫离作为創造物的自身和自己的其他一切創造物而超凡入圣，可是他还怜憫他的孱弱的嬰儿并为防卫和保全他的嬰儿而发出了响亮的"批判的狂呼"。要理解这种"批判的狂呼"和神秘人物**施里加**的全部意义，我們必須在这里对教会历史作一定的研究，并且比較仔細地考察一下这部"**圣书**"。

---

① 麦克斯·施蒂納是約翰·卡斯巴尔·施米特的笔名。本书中馬克思和恩格斯在称呼他的时候，除用他原有的笔名外，还用了許許多多尖刻諷刺的外号来挖苦他，例如，把他称为"圣师"、"柏林小市民"、"乡下佬雅各"、"教书匠"、"圣者"、"桑乔"、"堂吉訶德"等等。——譯者注

或者，用圣麦克斯的話来說，我們要“在这个地方”“插曲般地插入”一段对“唯一者及其所有物”的教会历史的“反思”；这样做“只是因为”“我們覚得这样的反思会帮助搞清其余的一切”。

“众城門哪，你們要抬起头来，永久的門戶，你們要被举起，那荣耀的王将要进来。荣耀的王是誰呢？就是有能有力的‘統帅’、在战場上有能的‘統帅’。众城門哪，你們要抬起头来，永久的門戶，你們要把头抬起，那荣耀的王将要进来！荣耀的王是誰呢？就是神唯一者。他是荣耀的王。”（旧約“詩篇”第24篇第7—10节）

1. 唯一者及其所有物①

这位“以无当作自己事业的基础”的人是一个善良的德国人，他开始他的冗长的“批判的狂呼”时，就立刻唱出了这样的哀歌：“还有什么不是我的事啊？”（“圣书”第5頁）。他继續伤心地哀怨“一切都是他的事”；“神的事，人类、眞理、自由的事，以至他的人民的事，他的君主的事”，以及其他成千上万的善事都拖累着他。好可怜的人啊！法国和英国的資产者埋怨銷售市場不足、商业危机、交易所混乱、政局瞬息千变等等；只是在思想上积极参加資产阶級运动、在所有其他方面只是作为挨打角色的德国小資产者，仅仅把自己本身的事想像为“善事”、“自由、眞理、人类的事”，等等。

我們的这位德国教书匠 tout bonnement〔天眞地〕相信德国小

① 施蒂納的著作。他在該书中采用了任意編造的手法，宣揚对精神力量的信仰，大量引用圣經中有关精神統治世界的无稽之談。因此馬克思和恩格斯把这本书看成和圣經一样的东西，在批判过程中用“旧約”、“新約”、“創世記”、“启示录”、“所罗門的雅歌”等等圣經上的标題来称呼該书的相应部分，而且也引用許多圣經里的話来諷刺和嘲笑施蒂納。——譯者注

資产者的这种幻想，并且用了三页的篇幅先对所有这些善事作了分析。

他研究了“神的事”、“人类的事”（第6頁和第7頁），并发現：这些都是“純粹利己主义的事”；无論是“神”或“人类”，都只关心自己的事；“眞理、自由、人道、正义”“只关心自己，不关心我們，只关心自己的福利，不关心我們的福利”。由此他得出結論說：所有这些人物“因此获得丰厚的利益”。他竟然把神、眞理等等唯心主义的詞句都变成“获得丰厚利益”和陶醉于“有利可图的利己主义”的富裕市民了。但这种思想像蛆虫一样齧着这位神圣的利己主义者，他叫道：“而我呢？”“从我这方面来說，我由此取得教訓，我不再为这些偉大的利己主义者服务了，最好自己成为利己主义者吧！”（第7頁）

由此我們可以看出，指使圣麦克斯轉向利己主义的是些什么样的神圣的动机。不是現世的財物，不是会被虫子咬坏和銹坏的財宝，不是他的唯一者同道們的資产，而是天上的宝物、神的資产、眞理、自由、人类等等，使他坐臥不安。

如果不要求他为这許多善事服务，他就永远不会发現他也有自己“本身的”事，因而他的事也就不会以“无”（即“圣书”）“当作”基础。

如果圣麦克斯稍微仔細地考察了这許多“事”和这些事的“所有者”，例如神、人类、眞理，他也許就会得出相反的結論：以这些人物的利己的行动方式为基础的利己主义，必然像这些人物本身一样是幻想的。

我們的圣者沒有这样做，他决定和“神”、“眞理”相竞爭，他依靠的是自己——“我，这个我完全和神一样是一切他物的无，这个

我就是我的一切，这个我就是唯一者……我是空洞无物意义上的无，而是創造性的无，是作为創造者的我自己所賴以創造一切的这个无”。

这一位圣师其实可以把后面这句話表达成这样：我是无聊的空洞的一切，“而”是虛无的創造者，是作为創造者的我自己所賴以創造无的这一切。

这两种讀法中哪一种正确，以后自見分曉。序言就是这样。

“圣书”本身，像“永垂千古的”圣經一样，分为“旧約”和“新約”，即分为人的唯一的历史（“律法书”和“先知书”）和唯一者的非人的历史（天国的福音）。第一部分是邏輯范圍內的历史、受过去时代束縛着的邏各斯；第二部分是历史中的邏輯，即已經解放出来的、和現时代斗爭着并战胜着現时代的邏各斯。

旧約：人

1. 創世記，即人的生活

圣麦克斯为了掩飾自己，說什么他在这里写的是自己的死敌“人”的傳記，而不是“唯一者”或“現实的个人”的傳記。这就使他陷入极其可笑的矛盾中了。

“人的生活”，正合乎任何正派的創世記的情形，是 ab ovo〔从卵〕①开始，即从“儿童”开始的。第 13 頁向我們揭示，儿童“一生下来就生活在对整个世界的斗爭中，他反抗一切，一切也反抗他”。

---

① 从最初阶段。——譯者注

“双方总是仇敌”，但却保持着“相互的尊重与敬畏”，“經常相互戒备，彼此窺探弱点”。这一点以后在第14頁上得到了这样的說明：“我們”在儿童时期，“企图洞察事物的底蘊或看看事物后面是什么；因此〈这就是說，現在已經不是出于敌意了〉我們窺探所有这些事物的弱点”。（这里看到了販卖秘密的商人施里加的指示。）这样一来，儿童立即变成力求洞察“事物底蘊”的形而上学者了。

这个好思辨的儿童心爱“事物的本性”更甚于他的玩具，但是“随着时間的推移”終究会克服“事物世界”，战胜这个世界，随即进入新的阶段，即进入**青年时期**。在这个阶段，他面临着新的“严重的生死搏斗”、反对理性的斗爭，因为“成为精神”就是“**第一次自我发現**”，而“我們凌駕在世界之上，我們就是精神”（第15頁）。青年的观点是“天上的”；儿童只是“**死学**”，“他不在純粹邏輯的或神学的問題上逗留”，就像（儿童）“彼拉多”一样匆匆地溜过“什么是眞理？”这个問題（第17頁）。青年“力求掌握思想”，“領悟观念、精神”，并且“寻找观念”；他“沉湎于自己的思想”（第16頁），他有“絕对的思想，即除思想之外一无所有的思想，邏輯的思想”。这位如此“律己”而不迷恋于少女和其他世俗事物的青年不是别人，正是年輕的“施蒂納”，正是这位正在研究黑格尔邏輯学并崇拜偉大的米希勒的柏林的大学青年。关于这个青年，第17頁写得很对：“揭示純粹思想，陶醉于这种思想，这是青年的愉快，思想世界的一切光輝形象——眞理、自由、人类、人等等——照耀着和鼓舞着青年的心灵。”

这个青年于是又把“对象”“擱在一旁”，完全“陶醉于”“自己的思想”；“他把所有非精神的东西輕蔑地称为外部事物，如果說他毕竟还迷恋于这些外部事物中的某些东西，例如德国大学生的逍遙

生活等等，这只是当他在其中发現精神的时候才会这样，只是因为他在其中发現精神才会这样，也就是說，只有当这些东西在他看来是符号的时候才会这样”。（誰不会在这里“发現”“施里加”呢？）一个多么好的柏林青年啊！德国大学生的喝啤酒慣例在他看来不过是“一个符号”，他只是为了迎合“一个符号”才不止一次地在狂飲之后醉倒于桌下，大概也是想在桌下“发現精神”吧！这位好青年很够格成为写过两卷有关“好青年”的书的老艾瓦德所需要的样本。这位好青年究竟有多么好，还可以从专門“談到”这位青年的一段話中看出来(第 15 頁)：“应該抛棄父母，应該认为一切自然力量已被摧毁。”在他看来，“在有理性的人看来，作为自然力量的家庭根本沒有，他与父母兄弟姐妹等等断絕关系”，但是他們都“作为精神的、理性的力量”复活了，因而这位好青年使得对父母的服从和敬畏跟自己思辨的良心协調起来了，而一切都依然如故。同样还“談到”(第 15 頁)：“服从神必須甚于服从人們”。最后在第 16 頁上这位好青年达到了道德的最高境界，在此“談到”：“服从自己的良心必須甚于服从神”。这种崇高的道德感情甚至使他对“复仇之神厄默尼德”和“海神波賽东的憤怒”都毫不介意，他除了“良心”之外，什么都不怕。

他发現“精神是本质的东西”之后，就連下述致命的結論都不怕了：

“但如果精神已被認識到是本质的东西，那末精神究竟是貧乏还是丰富，这总还有一点区别，因此〈！〉某人力求精神丰富；精神想扩大自己的界限，建立自己的王国，建立一个不是这个世界——刚被克服的世界——的王国。精神就如此力求成为一切中的一切〈怎样如此法呢？〉，这就是說，虽然我是精神，但我总还是不完善的精神，并且还必須〈？〉寻找完善的精神。”(第 17 頁)

"那末这总还有一点区别"。——**"这"**，什么这？什么样的**"这"**有此区别？我們还将不止一次地在我們这位圣者那里碰到这个神秘的"**这**"，并且可以看出：这就是立足于**实体**观点上的**唯一**者，就是"唯一"邏輯的开端，而这样的开端也就是黑格尔的"存在"和"无"的眞正同一。因此，不管这个"**这**"从事什么，說什么，做什么，我們都要求我們的圣者对这一切負責，因为他是"**这**"的創造者。正如我們所看到的，这个"**这**"首先区别精神的貧乏和丰富。为什么呢？因为"精神已被认識到是本质的东西"。好可怜的"**这**"，如果沒有这种认識，它就永远不可能区别精神的貧乏和丰富！"因此**某人**力求"云云。"**某人**"！这里我們碰到了第二个无人称的人，它和剛剛考察过的"**这**"一同为施蒂納效劳，并且不得不为他完成最艰苦的卑賤的劳役。这二者如何彼此支持，在这个例子中可以看得清清楚楚。由于精神究竟是貧乏还是丰富，"**这**"有一点区别，"**因此某人**〈除了施蒂納的忠实奴僕，还有誰能够想出諸如此类的东西！〉力求精神丰富"。"**这**"給一个暗号，而"某人"立即随声附和，眞是經典式的分工。

因为"某人力求**精神丰富**"，**所以"精神**想扩大自己的界限，建立自己的**王国**"云云。"但如果"这里有某种联系，"那末"究竟是"某人"力求"**精神丰富**"还是"**精神**想建立自己的王国"，"这总还有一点区别"。"**精神**"迄今为止还**什么**也沒有想过，"**精神**"还沒有人格化，迄今为止談的还只是"青年"的精神，而不是单純的"**精神**"，不是作为**主体**的精神。但我們这位神圣的作家現在需要另一种和青年的精神完全不同的精神，把它当作一种異己的、归根結底是神圣的精神来跟青年的精神对立。花招之一。

"**精神**就如此力求成为**一切**中的**一切**"，这是一句有些含糊的

話，后来它得到了如下的解釋："虽然**我**是精神，但**我**总还是不完善的精神，**并且还必须寻找完善的精神。**"但如果圣麦克斯是"不完善的精神"，"那末"究竟是他必須使**自己的**精神"**完善化**"还是寻找"**完善的精神**"，"这总还有一点区别"。在前面几行他談的只是"**貧乏的**"和"**丰富的**"精神——数量上的普通的差别，而现在又突然出現"**不完善的**"和"**完善的**"精神——质量上的神秘的差别。力求自身的精神完善化的意图，現在竟可以变成"不完善的精神"对"完善的**精神**"的追求了。这里神圣的精神眞像怪影一样在游荡着。花招之二。

这位神圣的作者继續写道：

"但由此〈即由于力求**我的**精神"完善化"的意图变成对"完善的**精神**"的追求〉刚才发現**我**即精神的这个**我**，立即又丧失了**我**，因为**我**向完善的精神，即不是**我**自有的而是**彼岸的**精神屈膝，并感到自己的空虛。"(第18頁)

这不过是花招二的进一步引伸。既然"完善的精神"**被假定为实在的东西**并与"不完善的精神"对立，那就不言而喻，这个"不完善的精神"，这位青年，就在心灵深处痛苦地感到"自己的空虛"了。再往下看吧！

"不錯，**一切**都归結为精神，**但是**，难道任何精神都是眞正的精神嗎？眞正的和眞实的精神是精神的理想、'神圣的精神'。这不是**我的**或**你的**精神，而**正是**〈！〉理想的、彼岸的精神——'神'。'神是精神'。"(第18頁)

"完善的精神"在这里突然变为"眞正的精神"，接着又立刻变为"眞正的和眞实的精神"。后者被进一步确定为"精神的理想、神圣的精神"，这一点的証明就是：它"不是**我的**或**你的**精神，**而正是**彼岸的、理想的精神——神"。眞实的精神是精神的**理想**，因为它"正是"**理想的**！眞实的精神是神圣的精神，因为它"正是"神！多

么妙的"思維的絕技"！順便还指出一点：关于"你的"精神到现在为止还沒有談到过。花招之三。

由此可見，如果我长期埋头苦干，想成为数学家，或者用圣麦克斯的話来說，使自己成为"完善的"数学家，那末，我就得寻找"完善的"数学家，即作为数学家之"理想"的"眞正的和眞实的"数学家，寻找有别于我和你的"神圣的"数学家(虽然在我眼里你可以算是完善的数学家，就像在柏林青年眼里他的哲学教授算是完善的精神一样)，这样的数学家"正是理想的、彼岸的数学家"，正是天上的数学家、正是"神"。神是数学家。

圣麦克斯所以得出所有这些偉大的結論，因为"精神究竟是丰富还是貧乏，这总还有一点区别"，翻譯成普通的話，也就是說，究竟一个人在精神方面是丰富还是貧乏，这总还有一点区别；并且还因为他的"青年"发現了这一值得注意的事实。

圣麦克斯在第 18 頁上继續写道：

"成人按照世界的本来面目把握世界，这就使成人有别于青年"云云。

但我們不知道青年是如何会突然"按照世界的本来面目"把握世界的，我們也沒有看見我們的神圣的辯証論者是如何实現从青年到成人的过渡的，我們只听說"这"必須去完成这一劳役并使青年"有别"于成人。但"这"自己甚至也不能使滿載唯一思想的笨重貨車移动半步。因为，"这"虽然"使成人有别于青年"，但成人却又复返为青年，他重新开始研究"仅仅精神的东西"，当"某人"还沒有重新駕馬赶来帮忙时，他就寸步难移。"只有当某人爱上有形体的自身等等时"(第 18 頁)，"只有当"一切又动作起来时，成人才发現他有个人的兴趣，并达到"第二次自我发現"，因为他不仅像青年一样"发現作为精神的自身，并立即又在普遍精神中丧失了自身"，而

且还意識到自身是"**有形体的**精神"(第 19 頁)。最后,这个"有形体的精神"进到"不仅对自己的精神感兴趣"(像青年一样),"而且对充分满足,对完整的主体的满足感兴趣"(对完整的主体的满足感兴趣!),——进到"对他那样的生活津津有味"。施蒂納的"成人",是眞正的德国人,所以达到这一切时太迟了。在巴黎的街心花园和倫敦的瑞琴特街[43],他也許能看到数以百計的游手好閑的"青年"、公子哥儿,他們虽然还沒有发現自身是"有形体的精神",但却"对他們那样的生活津津有味",并把主要的兴趣放在"完整的主体的满足"上。

这个第二次的"自我发現"使得我們这位神圣的辯証論者如此地兴奋,以致得意忘形,突然不談**成人**,而談**自身**了,这就泄露了自己的秘密:**他自身,他这个唯一者,就是"成人",而"成人"就=="唯一者"**。新花招。

"正像**我**〈应讀作"青年"〉在**事物**后面发現正是作为**精神的我**一样,以后**我**〈应讀作"成人"〉一定在**思想**后面发現**我**正是作为思想的創造者和所有者。在**精神时期**,思想虽然是**我的**头脑的**产物**,但它們**超过了我**〈青年〉;它們像热病时的胡想一样,在**我**上面縈繞并使**我**战慄;这是十分可怖的力量。思想对自己来說成了**有形体的东西**,成了怪影,如神、皇帝、教皇、祖国等等;**我**摧毀思想的形体性,把思想收回到**我**自己的形体中来,并且說:只有**我**一个人有形体。**我**于是将世界作为**我**心目中的世界来把握,作为**我的**世界、**我的**所有物来把握:**我**把一切都归于**我**。"

由此可見,成人——这里是跟"**唯一者**"等同的——首先給予思想以形体性,即把思想变为怪影,而后又立即摧毀这种形体性,把思想收回到自己的形体中来,从而把自己的形体变为怪影的形体。他仅仅是通过对怪影的否定才得到他自己的形体性的,这一点表明成人的这种虛构的形体性是如何构成的,原来他必須先"对

自己說”这种形体性，然后才信其有。但是，他“对自己說”的也說得不对。他把这样一个情况——即除他的“唯一的”形体之外，在他的头脑中沒有各种各样独立的形体、精灵——变为**“神話”**①：只有**我一个人**有形体。又是一个花招。

其次，成人在青年阶段把各种有关皇帝、祖国、国家等等占統治地位的力量和关系的荒謬想法塞进自己的头脑，并且他认識到这些力量和关系仅仅是自己的观念，是自己的“热病时的胡想”。这个成人，**在圣麦克斯看来**，只要他把有关这些力量的錯誤想法从头脑中挤出去，就可以**把这些力量眞正摧毀。**事情恰恰相反：只要他不再用他的幻想的眼鏡观察世界，他就得考虑这一世界的实际的相互关系，研究和順应这些关系。只要他摧毀了他所賦予世界的**幻想的**形体性，他就会在自己的幻想之外发現世界的眞实的形体性。当他认为皇帝的**怪影的**形体性消失的时候，其实不是皇帝的形体性消失了，而是皇帝的**怪影性**消失了，这时他也就可以領教皇帝的全部实权了。花招之三[a]。

成为成人的青年，甚至沒有批判地对待那些对别人也有效并作为范疇流行的思想，他只是批判作为“純粹是他的头脑的产物”的思想，即在他头脑中再現的关于現存关系的一般观念。例如，他甚至沒有取消“祖国”这个**范疇**，而只是取消他对这个范疇的个人想法，这样一来，**有普遍意义的**范疇仍然有效；甚至在“哲学思維”的領域中，工作还剛剛开始。但是，他要我們相信：他已經取消了范疇本身，因为他已經把他个人对范疇的适意的私人关系取消了。这完全跟他剛剛要我們相信的一样，似乎他抛棄了自己关于皇帝

① 双关語：德文 sagen——說，Sage——故事、神話。　——編者注

的虛幻的观念，也就消灭了皇帝的权力。花招之四。

圣麦克斯繼續写道："我于是将世界作为我心目中的世界来把握，作为**我的**世界、**我的**所有物来把握。"

他将世界作为他心目中的世界，这就是說，作为**他必須如此地把握的世界**来把握，这样他就把世界**据为**己有了，把世界变成他的所有物了。这种获取的方式的确在任何一个經济学家那里都找不到，而"圣书"却揭示了这种获取的方法和成就，这就显得更加出色了。但实质上，他不是"把握世界"，而只是把他关于世界的"热病时的胡想"当作**自己的东西**来把握并占为**己有**。他把世界当作自己关于世界的观念来把握，而作为他的观念的世界，是他的想像的所有物、他的观念的所有物、他的作为所有物的观念、他的作为观念的所有物、他自身所有的观念或他的关于所有物的观念。他把所有这一切表达为一句无与倫比的話："**我**把一切都归于**我**。"

根据圣者自己的信条，在成人了解到世界上只居住着怪影之后（因为青年看見了怪影），在成人认为青年的**假象世界**已經消失之后，成人就处在**現实的**、不以青年的幻想为**轉移**的世界中了。

其实应該这样說：**我**于是把世界作为**不以我为轉移的**世界来把握，按照**世界自身**来把握（"成人"自己把世界"按照世界的本来面目"，而不是按照他所臆想的那样来"把握"——参看第 18 頁），首先是作为**非我的**所有物来把握（在此以前，世界只作为怪影才是**我的**所有物），——**我把我**归于一切，也只是在这个范圍內才把一切归于**我**。

"我作为精神，以极端輕蔑世界的态度推开世界，而**我**作为所有者，反过来把各种精神或观念推到它們的虛无中去。它們再也沒有力量駕馭我了，就像任何'世俗力量'沒有力量駕馭精神一样。"（第 20 頁）

这里我們看到：所有者、即施蒂納的成人，很快 sine beneficio deliberandi atque inventarii〔沒有經过考虑和清点①〕就继承了青年的遺产，这遺产，如他自己所說，只是“热病时的胡想”和“怪影”。他相信：他在由儿童轉变为青年的过程中眞正克服了事物世界，而在由青年轉变为成人的过程中，也眞正克服了精神世界；現在他作为成人已經把全部世界装在自己的口袋里，再也沒有什么不放心的了。如果像他跟着青年喋喋不休的那样，除他之外任何世俗力量都沒有力量駕馭精神，那就是說，精神是世上的最高力量，而他、即成人，却征服了这万能的精神，这样他岂不是最万能了嗎？但他忘記了：他所摧毀的只是“青年”头顱中的“祖国”等等思想所具有的幻想的怪影般的形象；他根本还沒有触及这些思想，因为这些思想是表达現实关系的。他要成为思想的主人，还差得太远，他这时剛剛能接近“思想”。

“現在，可以做出結論，大概已經很清楚”（第 199 頁），神圣的成人已經把他关于人生阶段的虛构导向他所希望的預定的目的了。他把自己得到的結果叙述在一个命題中，这个命題是怪影般的影子，現在我們把这个影子和它失去的躯体作一番对比。

唯一者的命題（第 20 頁）

“儿童是**唯实主义的**，他成了这**一世界的**事物的俘虜，以后他逐漸能够洞察**这些事物**。青年是**唯心主义的**，为思想所鼓舞，以后他才費力地上升为成人，即利己主义的成人。

这个独立存在的影子的原主

儿童**眞正是自己的事物世界的**俘虜，以后他**逐漸地**（借用来讲发展的騙人的捏造）能够把这些**事物**抛**在自己后面**。青年是**幻想的**，由于受鼓舞过多而思想貧乏，以后成人

① 遺产继承法上的用語，继承法規定可以允許遺产继承者在一定期限內考虑接受或不接受遺产。——譯者注

利已主义的成人随心所欲地支配事物和思想，并把自己的个人利益置于一切之上。最后，老人呢？关于这一点，当我年老时还来得及談。”

通过自己的活动把他从这个水平降下来。成人即利已主义的**市民**，受事物和思想随心所欲地支配，因为他的个人利益把一切置于他之上。最后，老人呢？——“母亲，我与你有什么相干？”①

因此，“可以做出結論”，“**人的生活**”的全部历史可以归結如下：

（1）施蒂納认为人生的各个阶段只是个人的“自我发現”，而这些“自我发現”总被归結为一定的意識关系。这样，意識的差别在这里就构成个人的生活。至于个人身上所发生的、产生意識变化的物质变化和社会变化，施蒂納自然都不管了。因此，在他那里，儿童、青年和成人总是发現世界早就是現成的——就像他們只是“发現”自己“本身”一样；至于有什么可能“被发現”，对这点他們坚决地什么也不做，絲毫也不关心。即使意識的关系本身，也沒有得到应有的理解，而只是遭到思辨的歪曲。因此，所有这些形象同世界的关系也都是哲学的：“儿童同世界的关系是**唯实主义的**”；“青年同世界的关系是**唯心主义的**”；成人则是二者的否定的統一，是絕对的否定，这在以上的結論中已經說出来了。这里揭穿了“**人的生活**”的秘密，这里表明：“**儿童**”只是乔装改扮的“**唯实主义**”，“**青年**”只是乔装改扮的“**唯心主义**”，“**成人**”只是乔装改扮的想解决这种**哲学对立**的企图。現在已經清楚，这种解决办法，这种“**絕对的否定**”的产生只是由于：成人盲目地相信儿童和青年的这些幻想，从而**相信**自己已經克服了事物世界和精神世界。

---

① 見“約翰福音”第2章第4节。——譯者注

（2）既然圣麦克斯沒有注意个人的物质“生活”和社会“生活”，并且也根本沒有談“生活”，所以他完全合乎邏輯地撇开了历史时代、民族、阶級等等，或者，**也可以这样說**：他夸大了他周圍与他最接近的阶級的占統治地位的**意識**，并把它提升为“人的生活”的正常意識。要摆脫这种地方局限性和教书匠的学究气，他只要把“他的”青年跟随便什么样的青年办事員、英国工厂的青年工人、青年的美国人作一个对比，至于吉尔吉斯青年牧民就用不着說了。

（3）我們圣者的难以想像的輕信（这是他这本书的眞正精神），并沒有因为他迫使他的青年相信儿童、迫使他的成人相信青年而心安理得。施蒂納自己不知不覚地把某些“青年”、“成人”等在实际上或口头上創造的关于自己的各种幻想跟这些非常曖昧的青年、成人的“**生活**”，跟他們的**現实混淆**起来了。

（4）这种关于人生阶段的全部虛构的原型，早就在黑格尔“哲学全书”[44]第三部中出現过，而它的“各种轉变”也在黑格尔著作的其他地方出現过。当然，追求“自己的”目的的圣麦克斯，必須在这里也造出某些“轉变”。例如，黑格尔总还算尊重經驗世界，他把德国市民描写成他們周圍世界的奴僕，而施蒂納却把德国市民看作是这种世界的主人，这确是德国市民連想也沒有想到过的。同样，圣麦克斯装出一副样子，似乎他是由于一些經驗的理由才不談老人的，說什么他想等到自己变成老人时再談（因此，这里“**人的生活**”＝“**他的唯一的人的生活**”）。黑格尔毫不犹豫地編造出四个人生阶段，因为在他看来，現实世界中的否定双重地設定自身——即作为月亮和作为彗星（参看黑格尔的“自然哲学”[45]），因此，这里四项性代替了三项性。施蒂納认为自己的唯一性就在于把月亮和彗星合而为一，这样就把倒霉的老人排出了“**人的生活**”。只要我

們研究一下关于人的唯一的历史的虚构，就立刻会找到这种花招的根据。

2. 旧約的經济

我們必須在这里暫时从“律法书”跳到“先知书”，以便在这里揭穿天上和人間的唯一者的家政的秘密。在旧約中仍然是律法統治着，而人則是作为引导我們到唯一者那里的訓蒙师傅統治着（“加拉太书”第3章第24节），在这里唯一者的王国的历史也是按照自古以来就已拟定的賢明的計划完成的。当圣者們摆脫他們神圣性的时期到来的时候，一切都已事先考虑和安排得使唯一者能够出世了。

第一部分“人的生活”之所以称为“創世記”，是因为它包含着唯一者的全部家政的萌芽，它向我們提供了直到最后时刻、世界末日来临之际的整个后来发展的原型。唯一者的全部历史是圍繞着儿童、青年和成人这三个阶段兜圈子的，这三个阶段又具有“各种轉变”，兜着愈来愈大的圈子，最后直到事物世界和精神世界的全部历史被归結为“儿童、青年和成人”为止。我們将会到处碰見这些乔装改扮的“儿童、青年和成人”，正如在他們本身中，我們已經发現了三个乔装改扮的范疇一样。

前面我們談到了德国的哲学的历史观。在圣麦克斯这里，我們找到这种历史观的光輝范例。思辨的观念、抽象的观点变成了历史的动力，因此历史也就变成了单純的哲学史。然而，就是这种哲学史也不是根据現有材料所載的眞实面貌来理解的，至于它如何在現实的历史关系的影响下发展，則更不用說了；它被理解成現

代德国哲学家、特别是黑格尔和費尔巴哈所理解和闡述的那样。而从这些闡述中所采取的也只是那些能够适合当前目的的东西，根据傳統轉归我們圣者的东西。这样，历史便成为单純的先入之見的历史，成为关于精神和怪影的神話，而构成这些神話的基础的眞实的經驗的历史，却仅仅被利用来賦予这些怪影以形体，从中借用一些必要的名称来把这些怪影装点得仿佛眞有实在性似的。在这种試驗中，我們的圣者經常露出馬脚，写出关于怪影的露骨的神話。

我們认为圣麦克斯的这种編造历史的方法是最幼稚的，最簡单的。作为儿童、青年和成人而出現于我們之前的三个簡单范疇，即唯实主义、唯心主义和作为两者的統一的絕对否定（这里称为"利己主义"），被当作全部历史的基础，并挂上各种各样的历史招牌；这些范疇和它們的恭順的随員即輔助范疇一起，构成所描繪的一切伪历史的阶段的內容。圣麦克斯在这里重新表明自己的无限信仰，他比他的任何一个前輩都更加相信德国哲学家所制造的思辨的历史內容。因此，在这种庄严而龐大的历史結构中，一切都归根到底是替三个范疇寻找一系列冠冕堂皇的响亮的名称，因为这三个范疇已經非常陈旧，以致根本不敢以本来的名称公开出現了。我們的塗上圣油的作者本来完全可以立即从"成人"（第20頁）过渡到"**我**"（第201頁），或者最好是过渡到"**唯一者**"（第485頁）。但是如果这样做就未免显得太簡单了。而且德国思辨哲学家之間的激烈的竞爭，使得每一个新的竞爭者都必須以誘人的历史广告来兜售自己的商品。

用Dottore Graziano〔格拉齐安諾博士〕[24]的話来說，"眞正发展的力量"在下列的"轉变"中"最强有力地发展着"：

基础：

I. 唯实主义。

II. 唯心主义。

III. 两者的否定的統一。"某人"(第 485 頁)。

第一次命名：

I. 儿童，依賴于事物(唯实主义)。

II. 青年，依賴于思想(唯心主义)。

III. 成人——(否定的統一)

肯定的表达法：
思想和事物的所有者
否定的表达法：
摆脫思想和事物
} (利己主义)。

第二次的历史的命名：

I. 黑人(唯实主义，儿童)。

II. 蒙古人(唯心主义，青年)。

III. 高加索人(唯实主义和唯心主义的否定的統一，成人)。

第三次的最一般的命名：

I. 唯实主义的利己主义者（通常理解的利己主义者）——儿童，黑人。

II. 唯心主义的利己主义者(自我牺牲者)——青年，蒙古人。

III. 眞正的利己主义者(唯一者)——成人，高加索人。

第四次的历史的命名。先前那些阶段在高加索人这一范疇內的重复。

I. 古代人。黑人般的高加索人——儿童般的成人——異教徒——依賴于事物——唯实主义者——世界。

过渡(洞察"这一世界的事物"的儿童)——詭辯論者，怀疑論者等等。

II. **近代人。**蒙古人般的高加索人——青年般的成人——基督教徒——依賴于思想——唯心主义者——精神。

1. 純粹的諸精神史，作为精神的基督教。"精神"。

2. 不純粹的諸精神史。和其他現象有关系的精神。"中迷者"。

A. 純粹的-不純粹的諸精神史。

(a)**幽灵**，怪影，处于黑人般状态中的精神，即有物性的精神或有精神性的物——对基督教徒說是实物性的本质，作为儿童的精神。

(b)怪想，固定观念，处于蒙古人状态中的精神，即精神中的精神、意識中的規定、基督教徒心目中的想像的本质——作为青年的精神。

B. 不純粹的-不純粹的(历史的)諸精神史。

(a)天主教——中世紀(黑人，儿童，唯实主义等等)。

(b)新教——近代范圍內的近代——(蒙古人，青年，唯心主义等等)。

新教內部又可以再划分为：

(α)英国哲学——唯实主义，儿童，黑人。

(β)德国哲学——唯心主义，青年，蒙古人。

3. **教阶制**——二者在蒙古人般的高加索人观点范圍內的否定的統一。这种統一正是出現在历史的关系变为現

代的关系或对立面被想像为同时并存的地方。因此，在这里我們可以看到两个共存的阶段：

A. “无教养者”①（恶人，bourgeois②，通常理解的利己主义者）＝黑人，儿童，天主教徒，唯实主义者，等等）。

B. “有教养者”③（善人，citoyens〔公民〕，自我牺牲者，僧侶，等等）＝蒙古人，青年，新教徒，唯心主义者。

这两个阶段是同时并存的。从这里“很容易”得出如下的結論：“有教养者”統治“无教养者”，——这就是教阶制。在以后的历史发展进程中就

从“无教养者”中产生了非黑格尔主义者，

从“有教养者”中产生了黑格尔主义者④。

由此可以得出結論：黑格尔主义者統治非黑格尔主义者。这样，施蒂納就把关于思辨观念統治历史的思辨看法变成了关于思辨哲学家本身統治历史的看法。施蒂納迄今所持的历史观——观念的統治——在“教阶制”中变成目前实际存在着的关系，变成思想家对世界的統治。这表明施蒂納在思辨中陷得多么深啊。“因为最后时刻已經来临”，思辨哲学家和思想家們的这种統治，最后发展为

---

① 原文中用的是柏林方言：Unjebildeten。——編者注

② 这里是指市民社会的成員。——編者注

③ 原文中用的是柏林方言：Jebildeten。——編者注

④ “沙門和思辨哲学家是指在內在的人、蒙古人的阶梯上的最低級和最高級。”（第 453 頁）

以下的最終的命名：

（a）**政治自由主义**，依賴于事物，不依賴于人物——唯实主义，儿童，黑人，**古代人**，幽灵，天主教，"无教养者"，无主可事。

（b）社会自由主义，不依賴于事物，依賴于精神，无对象——唯心主义，青年，蒙古人，**近代人**，怪想，新教，"有教养者"，无財产。

（c）**人道自由主义**，无主可事也无財产，也就是沒有神，因为神同时是至高无上的主和至高无上的財产，教阶制——自由主义范圍內的否定的統一，这种統一是对事物世界和思想世界的統治，同时是揚棄利己主义的完善的利己主义者——完善的教阶制。同时构成

向"我"的过渡（洞察思想世界的青年）。

III. "我"——即完善的基督教徒，完善的成人，高加索的高加索人和眞正的利己主义者，像基督教徒通过揚棄旧世界而成为精神一样，他通过消灭精神界而成为有形体者，他 sine beneficio deliberandi et inventarii〔沒有經过考虑和清点〕接受了唯心主义、青年、蒙古人、近代人、基督教徒、中迷者、怪想者、新教徒、"有教养者"、黑格尔主义者和人道自由主义者等的遺产。

注意：1. 只要有适当的机会，"有时"还可能"插曲般地插入"一些費尔巴哈的和其他的范疇，如悟性、心灵等等，以增加画面的生动性并創造新的效果。然而，不言而喻，这仅仅是同样的唯心主义和唯实主义的新装而已。

2. 关于現实的世俗的历史，很信神的圣麦克斯，*Jacques le bonhomme*〔乡下佬雅名〕[46]，却談不出任何現实的和世俗的东西，他只能經常把这种历史命名为“自然界”、“事物世界”、“儿童世界”，把它和意識对立起来，把它当作意識的思辨对象，把它当作这样一个世界，这个世界尽管不断被鏟除，但仍继續存在于一种神秘的朦朧中，只要一有机会就重新冒头——这大概是因为，既然儿童和黑人继續存在着，那末他們的世界，即所謂事物世界，也就“容易”存在下去了。关于諸如此类的历史的或非历史的結构，年高德劭的黑格尔在談到謝林这位一切构造师的典范时已經說过了，我們可以在这里重复一下：

“掌握这种单調的形式主义的工具并不比掌握画家的調色板难，在画家的調色板上只有两种顏色，譬如說黑色〈唯实主义的、儿童般的、黑人般的，等等〉和黃色〈唯心主义的、青年的、蒙古人的，等等〉，当需要某种历史作品〈“事物世界”〉时，便塗上前一种顏色，当需要風景〈“天”、精神、神圣的东西，等等〉时，便塗上后一种顏色。”（“精神現象学”第 39 頁）

在下面这首歌詞中，“普通意識”更一針見血地嘲笑了这类結构：

主人派出张三，
　要他下地割麦，
　张三沒有割麦，
　也沒有轉回来。

主人派出狗，
　要它去咬张三，
　狗沒去咬张三，
　张三沒有割麦，
　他們都沒回来。

主人派出棍子，
　要它狠狠打狗，
　棍子沒去打狗，
　狗沒去咬张三，
　张三沒有割麦，
　他們都沒回来。

主人派出火，
　要它去燒棍子，
　火沒去燒棍子，
　棍子沒去打狗，
　狗沒去咬张三，
　张三沒有割麦，
　他們都沒回来。

主人派出水，
　要它把火澆灭，
　水沒有去澆火，
　火沒去燒棍子，
　棍子沒去打狗，
　狗沒去咬张三，
　张三沒有割麦，
　他們都沒回来。

主人派出牛，
　要它把水喝干，
　牛沒有去喝水，
　水沒有去澆火，
　火沒去燒棍子，
　棍子沒去打狗，
　狗沒去咬张三，
　张三沒有割麦，

他們都沒回来。

主人派出屠夫，
要他把牛杀死，
屠夫沒有杀牛，
牛沒有去喝水，
水沒有去澆火，
火沒去燒棍子，
棍子沒去打狗，
狗沒去咬张三，
张三沒有割麦，
他們都沒回来。

主人派出創子手，
要他去絞屠夫，
創子手絞屠夫，
屠夫就去杀牛，
牛就去喝水，
水就去澆火，
火就去燒棍子，
棍子就去打狗，
狗就去咬张三，
张三去割麦子，
他們都回来了。

乡下佬雅各是以什么样的“思維的絕技”，是用哪些中学生的材料来填滿这个图式的，我們馬上就可以看到了。

3. 古代人

本来我們在这里理当从黑人談起；但无疑地出席过“监护人会

譏”的圣麦克斯，只是在后来才运用自己的高深莫測的智慧来談黑人，而且談起来的时候也“不要求彻底性和可靠性”。因此，如果希腊哲学在我們这里先于黑人时代，亦即先于塞索斯特雷斯[47]远征以及拿破侖远征埃及①，那末，这是因为我們确信：我們的这位神圣的作家已把一切都英明地安排好了。

“我們来考察一下”施蒂納的**古代人**“所迷恋的活动”。

“費尔巴哈說，在**古代人**看来，世界是眞理；但他忘了这样一个重要的补充：这种眞理就是**古代人**力求洞察它的非眞理性而且最后的确洞察到了的眞理。”（第22頁）

“在**古代人**看来”，**他們的**“世界〈而不是一般世界〉是眞理”。当然，这并沒有說出关于古代世界的任何眞理，而只是說，**古代人**沒有照基督教的办法去对待他們的世界。一旦非眞理性在他們的世界后面产生（也就是說，一旦这一世界本身由于实际冲突而解体；而对这种唯物的发展作經驗的考察，是很有意思的事情），古代的哲学家便力图洞察眞理世界或他們世界的眞理，而到那时，当然发现它已非眞理了。他們的探寻本身就已是这一世界的內部解体的征兆。乡下佬雅各把唯心主义的征兆变成解体的物质原因，他以德国圣师的姿态迫使古代自身寻找自身的否定——寻找基督教。他这样来安排古代在历史上所占有的地位是必然的，因为**古代人**是力图洞察“事物世界”的“**儿童**”。“这一点也很容易做到”：乡下佬雅各只要把古代世界变成后来的关于古代世界的意識，当然就可以从唯物主义的古代世界一跃而轉到宗教的世界，即基督教。于是立刻就有“上帝的話”来与現实的古代世界相对立，就有处于現

① 指1798年拿破侖第一对埃及的征討。——譯者注

代怀疑家状态的基督教徒来与处于哲学家状态的古代人相对立。他的基督教徒“决不会相信上帝的話是空的”，并且由于这种不相信而“相信”“上帝的話是永恒的和不可磨灭的眞理”（第22頁）。他的**古代人**之所以是古代的，就是因为**这古代人**是非基督教徒，还不是基督教徒或潜在的基督教徒；同样，他的原始基督教徒之所以是基督教徒，就是因为这原始基督教徒是非无神論者，还不是无神論者、潜在的无神論者。結果他倒让**古代人**来否定基督教，让原始基督教徒来否定現代无神論，而不是相反。乡下佬雅各像所有其他思辨哲学家一样，是从事物的哲学尾巴上来抓一切事物的。下面还有几个例子可以說明他的这种幼稚的輕信：

“基督教徒应該承認自己‘在世上是客旅’（“希伯来書”第11章第13节）。”（第23頁）

情况恰好相反，世上的客旅（在最大程度上是由于自然原因而出現的，例如由于整个罗馬世界中財富的大量集中等等）不得不承认自己是基督教徒。不是基督教使他們成为流浪者，而是流浪生涯使他們成为基督教徒。在同一頁上，我們这位圣师从索福克勒斯的“安提戈尼”① 以及她所具有的埋葬死者的神圣性立即跳到“馬太福音”第8章第22节（任凭死人埋葬他們的死人），而黑格尔至少在“現象学”中是从“安提戈尼”等逐漸过渡到罗馬世界的。其实圣麦克斯未尝不可用同样的理由立即过渡到中世紀，并且和黑格尔一起提出上面引的圣經箴言来对付十字軍，或者干脆更独出心裁一些，把安提戈尼埋葬波呂涅克斯和拿破侖的骨灰从圣海

① “安提戈尼”是古希腊剧作家索福克勒斯的一部悲剧。安提戈尼是这个悲剧的女主人公。她曾不顾国王的禁令埋葬了被拋在旷野的她的哥哥波呂涅克斯的遺骸。因此被国王下令幽禁在地窖中，最后自縊而死。——譯者注

倫島运往巴黎相对比。我們往下讀吧！

“不可磨灭的家庭联系的眞理〈这个眞理在第 22 頁上被认定是古代人的“眞理”之一〉在基督教中被描写为必須尽快地摆脫的非眞理（“馬可福音”第 10 章第 29 节），并且在其他各方面都是如此。”（第 23 頁）

在这个命題中，現实又被头脚顛倒了，应当把这个命題倒轉成这样：家庭联系在事实上的非眞理（順便提一下，关于这一点应当看一看保存下来的基督教前的罗馬立法的文件），在基督教中被认为是不可磨灭的眞理，“并且在其他各方面都是如此”。

这些例子很足以說明：力求“尽快地摆脫”經驗历史的乡下佬雅各如何顛倒事实，如何让观念的历史来产生物质的历史，“并且在其他各方面都是如此”。我們自始就只听說过，古代人据說如何如何对待他們的世界：他們作为独断主义者，和古代世界、即他們自己的世界相对立，而不是以这个世界的創造者的姿态出現。这里談的只是意識对事物、对眞理的关系問題，因而也只是古代人同他們的世界的哲学关系問題，——在我們面前，古代哲学史代替了古代历史，并且这种哲学史也只是圣麦克斯按照黑格尔和費尔巴哈的观点想像出来的哲学史。

从伯利克里时代起的希腊历史就这样被归結为悟性、精神、心灵、世俗生活等等抽象概念的斗爭。这些都是希腊的党派。在这种冒充为希腊世界的怪影世界中，因此也有假托的人物如心洁夫人之类在“活动”，而神話人物如彼拉多（有儿童的地方就少不了他）之类則认眞地和弗利翁特的提蒙排列在一起。

圣麦克斯在給我們作了几个关于詭辯学派和苏格拉底的惊人启示之后，馬上跳到怀疑論派。他在該派中发現了苏格拉底所开始的工作的完成者。因此，在乡下佬雅各看来，紧接在詭辯学派和

苏格拉底之后的希腊人的实証哲学，特别是亚里士多德的百科全书式的科学，是根本不存在的。他要"尽快地摆脫"过去，他急于要过渡到"近代人"，他在怀疑論派、斯多葛派和伊壁鳩魯派那里发現了这种过渡。我們来看一看我們的这一位圣师关于这些派别所作的启示是什么样的。

"斯多葛派希望实現智者……善于生活的人的理想……他們发現这种理想就是鄙視世界，就是沒有生命发展的、和世界沒有友好往来的生活，也就是孤独的生活，不与人共同的生活；只有斯多葛主义者活着，其他的一切在他看来都是死的。伊壁鳩魯派却相反，他們要求变动的生活。"(第30頁)

我們把乡下佬雅各这个想实現自身并善于生活的人，送到第欧根尼·拉尔修那儿去；他将在那里看到，并非斯多葛主义者是現实化了的智者，而智者，sophos，不过是理想化了的斯多葛主义者；他还会看到，sophos不仅以斯多葛主义者的形象出現，也同样在伊壁鳩魯派、新学园派和怀疑論派那里出現。一般說来，sophos是希腊的 philosophos〔爱智者，哲学家〕借以出現在我們面前的最初的形象，在神話中是七賢，在实际中是苏格拉底，在斯多葛派、伊壁鳩魯派、新学园派和怀疑論派那里則是一种理想。当然，其中每一个学派都有自己的 σοφός〔智者〕，就像圣布魯諾有自己的"唯一的性"一样。不仅如此，圣麦克斯还可以在18世紀的启蒙哲学中找到«le sage»〔"智者"〕，甚至也可以在让·保尔那里，在艾曼努伊尔[48]之类的"賢人"中找到。斯多葛派的智者所向往的决不是"沒有生命发展的生活"，而是**絕对变动**的生活，从他們的自然观——赫拉克利特式的、运动的、发展的、活生生的自然观中就可以看出这一点。然而在伊壁鳩魯派那里，用卢克萊修的話来說，mors immortalis〔不死的死〕、原子是世界观的原則，生活的理想不是"变

动的生活”，而是与亚里士多德的神的活动力相反的神圣的恬靜。

“斯多葛派的倫理学（該派的唯一的科学，因为关于精神他們只会說，精神要如何对待世界，而关于自然界——物理学——只会說，智者必須反对自然界而肯定自己）不是关于精神的学說，而只是关于排斥世界以及反对世界而自我肯定的学說。”（第31頁）

斯多葛派“关于自然界会說”，物理学是对哲学家最重要的科学之一；他們甚至还因此而致力于进一步发展赫拉克利特的物理学；他們“还会說”，$\tilde{\omega}\rho\alpha$，即男性美，是应該由个体来体現的最高的东西，并且他們恰恰歌頌与自然界相协調的生活，尽管他們在这里陷入了矛盾。根据斯多葛派的意見，哲学分为三个科目：“物理学、倫理学、邏輯学”。

“他們把哲学比作动物和蛋，把邏輯学比作动物的筋骨和蛋壳，把倫理学比作动物的肉和蛋白，把物理学比作动物的灵魂和蛋黃。”（第欧根尼·拉尔修“芝諾”）

由此我們就可看出，說“倫理学是斯多葛派的唯一的科学”，这是多么不正确。同时还要补充一句，在亚里士多德之后，他們是形式邏輯和一般分类学的主要奠基人。

說“关于精神斯多葛派不会說什么”，这該是多么不正确，下面一点就足以証明：甚至見灵术也是从他們那里开始的，正因此作为启蒙者的伊璧鳩魯才反对他們，并嘲笑他們是“老婆子”，而新柏拉图派則从他們剽窃了关于精神的某些胡說。斯多葛派的这种見灵术的产生，一方面是由于在缺乏經驗自然科学所提供的材料的情况下不可能貫彻运动的自然观，另一方面是由于他們力求思辨地解釋古希腊世界和宗教，并把它們比作能思維的精神。

“斯多葛派的倫理学”在如此程度上是“关于排斥世界以及反

对世界而自我肯定的学說”，以至“有强大的祖国，有善良的朋友”被看成斯多葛派的美德，以至“只有美的东西”被认为是善，以至斯多葛派的智者可以以任何方式和世界混合，如进行血亲婚配，等等。斯多葛派的智者如此地局限“在孤独的生活中，而不是处在与他人共同的生活中”，以至芝諾这样地說到智者：

“就算智者不惊奇任何可惊奇之事——但是坚强的人也不会孤独地生活，因为他按本性来說是社会的，并且是参加实际活动的。”（第欧根尼·拉尔修，第7篇第1节）

然而，为了駁斥乡下佬雅各的中学生的智慧而去分析非常混乱和矛盾的斯多葛派的倫理学，是沒有什么意思的。

在讲斯多葛派的时候，在乡下佬雅各那里出現了罗馬人（第31頁），当然，关于罗馬人，他是什么都不会讲的，因为他們沒有哲学。关于罗馬人我們只听到：賀雷西（！）“沒有超过斯多葛派的处世之道”（第32頁）。Integer vitae scelerisque purus! [49]

在讲斯多葛派的时候，施蒂納也提到了**德謨克利特**，从某本手册中抄录了第欧根尼·拉尔修的一段混乱的話（“德謨克利特”，第9卷第7章第45节），而且还翻譯錯了；他就以此为据大放厥詞，对德謨克利特妄加議論。这种議論的出色之处在于，它和自己的根据即上面提到的混乱而且翻譯錯了的話是直接矛盾的，并且把«Gemütsruhe»〔“精神的安靜”〕（施蒂納如此地翻譯 *εὐθυμία* 这个詞，这个詞按北部德語应为 Wellmuth）变成“排斥世界”。施蒂納簡直以为德謨克利特是一个斯多葛主义者了，而且是唯一者和中学生的普通意識所想像的那样一个斯多葛主义者；施蒂納以为“德謨克利特的全部活动归根到底就是努力摆脫世界”，“換句話說，就是排斥世界”，以为这样一来就可以通过德謨克利特去駁倒斯多葛

派了。游历甚广的德謨克利特的好动的生活，彻底粉碎了圣麦克斯的这种观念；了解德謨克利特哲学所依靠的眞正的史料是亚里士多德的著作，而不是第欧根尼·拉尔修的几条軼聞；德謨克利特不仅不排斥世界，反而是經驗的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者；他的几乎无人知道的倫理学只有几条意見，这些意见是一个游历甚广的老年人可能提出来的；他的自然科学著作只是被 per abusum〔牵强附会地〕列入哲学的，因为他所謂的原子跟伊壁鳩魯的不同，他所謂的原子仅仅是物理假設，用以解釋事实的輔助工具，这完全像原子在近代化学（道尔頓等）解釋化合比例方面所起的作用一样；——所有这一切都不合乡下佬雅各的胃口。德謨克利特一定被"唯一地"理解了，德謨克利特說到"宁靜"，也就是說到"精神的安靜"，也就是說到"返回自身"，也就是說到"排斥世界"；德謨克利特是一个斯多葛主义者，他和口念«Brahm»（应該說«Ом»〔"唵"〕）的印度头陀的差别不过是像比較級和最高級之間的差别一样，即"只有程度上的"差别。

我們的这位朋友对于伊壁鳩魯派，也像对于斯多葛派一样，只具有中学生的起碼知識。他把伊壁鳩魯派的"快乐"与斯多葛派的和怀疑論派的"不动心"对立起来，他不知道这种"不动心"在伊壁鳩魯那里也出現过，而且是一种比"快乐"更高級的东西。因此，这种对立就根本不存在。他告訴我們，伊壁鳩魯派"只教人一种有别于斯多葛派的对世界的态度"；那就請他給我們指出一个不是"只教人一种有别于斯多葛派的对世界的态度"的"古代和近代的"（非斯多葛派的）哲学家吧！圣麦克斯最后还以伊壁鳩魯派的一句新格言来丰富我們的知識："世界必須受到欺騙，因为世界是我的敌人"；但人們至今仅仅知道伊壁鳩魯派說过这样的話：世界必須摆

脫欺騙，即摆脫对神的恐惧，因为世界是我的朋友。

为了让我們的圣者看看伊壁鳩魯哲学所根据的現实基础，我們只須提出以下一点就够了：国家起源于人們相互間的契約，起源于 contrat social (σνν∂ήκη)〔社会契約〕，这一观点就是伊壁鳩魯最先提出来的。

圣麦克斯对怀疑論派的闡述也同出一轍，这可以从他的下述論点看出：他认为怀疑論派的哲学比伊壁鳩魯的哲学更为激进。怀疑論派把人們对事物的理論关系归結为假象，而在实踐中让一切保持原状，同时他們順应这种假象完全像别的人順应現实一样；他們只是改变了名称。伊壁鳩魯則相反，他是古代眞正激进的启蒙者，他公开地攻击古代的宗教，如果說罗馬人有过无神論，那末这种无神論就是由伊壁鳩魯奠定的。因此卢克萊修歌頌伊壁鳩魯是最先打倒众神和脚踹宗教的英雄；因此从普卢塔克直到路德，所有的圣师都把伊壁鳩魯称为头号无神哲学家，称为猪。也正因为这一点，亚历山大里亚的克雷門才說，当保罗激烈反对哲学时，他所指的只是伊壁鳩魯的哲学（“地毯集”1688 年科倫出版社版第 1 卷第 295 頁）。我們由此可以看出，这位公开的无神論者在公然进攻世界的宗教的时候是如何“狡猾、詭譎”和“聪明”地对付世界；而斯多葛派却使古宗教去适应自己的思辨，怀疑論派則是用他們的“假象”概念作为借口，使他們的一切判断都带有 reservatio mentalis〔精神上的保留〕。

因此，根据施蒂納的看法，斯多葛派归根結底是“鄙視世界”（第 30 頁），伊壁鳩魯派主張“斯多葛派所主張的那种处世之道”（第 32 頁），而怀疑論派則是“使世界靜止不动，并且根本不去考虑它”。因此，在施蒂納看来，所有这三个学派最終是对世界漠不关

心，“鄙視世界”（第485頁）。这种說法黑格尔早就在他以前有过了：斯多葛主义、怀疑論、伊壁鳩魯主义“抱的目的是使精神对現实界的一切漠不关心”（“历史哲学”第327頁）。

圣麦克斯把他对古代观念世界的批判概述如下：“不言而喻，**古代人**是有思想的，但他們却不知道**思想**本身。”（第30頁）于是“須回忆一下上面关于我們的儿童的思想所說过的話”（同上）。古代哲学史必須迁就施蒂納的虛构。要使希腊人不离开自己所扮演的儿童的角色，就不容許亚里士多德在世界上存在过，不容許自在自为地存在着的思維（ἡ νόησις ἡ καθ' αὐτήν）、自思的悟性（αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς）和自思的思維（ἡ νόησις τῆς νοήσεως）在他那儿出現过，根本就不容許世上有过他的“形而上学”和他的“心理学”第3卷[50]。

如果說圣麦克斯在这里有理由提起“上面关于我們的童年所說过的話”，那末他同样有理由在談“我們的童年”时說：“讀者可以瞧瞧，下面关于**古代人**和黑人将要說些什么，而关于亚里士多德将**不**說些什么。”

要評价古代世界崩潰时代的晚期古代各家哲学学說的現实意义，乡下佬雅各只須注意一下这些学說的信徒在罗馬称霸世界时的眞实处境就行了。他可以在琉善的著作中找到这样的詳細描述：人民如何把他們看作当众出洋相的丑角，而罗馬資本家、地方总督等如何把他們雇来养着作为詼諧的弄臣，要他們在餐桌上为几根骨头和面包屑而和奴隶們爭吵不休，在爭得一勺酸酒之余，就专管用“不动心”、“忘言”①、“快乐”等逗人的話来使大臣和他的客

① 規避深信无疑的判断。——編者注

人們开心①。

但是，既然我們的这位好汉要从古代哲学史中作出古代史，那末，他当然就应該使斯多葛派、伊壁鳩魯派和怀疑論派融化于新柏拉图派之中，新柏拉图派的哲学不过是斯多葛派、伊壁鳩魯派和怀疑論派的学說跟柏拉图和亚里士多德的哲学內容的荒唐的結合。他沒有这样做，他却把这些学說直接融化在基督教中②。

不是希腊哲学落在"施蒂納""背后"，而是"施蒂納"落在希腊哲学背后（参看"維干德"第186頁）。这位无知的教书匠不向我們說明"古代"如何成为事物世界和"克服"事物世界，却只靠引一段提蒙的話就让古代消失大吉；在圣麦克斯看来，古代人是"由自然界使其处于"古代的"共同体"中的，这样古代也就更自然地"达到它的最終目的"了，而且"可以做出結論"，当这种共同体、家庭等被称为"所謂的自然联系"时（第33頁），这一点"大概已經很清楚"，并且特别容易理解了。古代的"事物世界"是由自然界造成的，而由提蒙和彼拉多所破坏的（第32頁）。圣麦克斯不去描繪作为基督教的物质基础的"事物世界"，却让这个"事物世界"毀灭在精神世界、基督教中。

德国哲学家习慣于把古代算作唯实主义时代以与算作唯心主

---

① 手稿中删去了以下这一段話："正像法国貴族在革命后成为全欧的舞蹈教师一样，而英国貴族将会很快找到恰当的位置——文明世界的馬夫和飼狗夫。"——編者注

② 手稿中删去了以下这一段話："施蒂納其实倒应該向我們說明：希腊世界如何甚至在衰亡之后还继續存在了很久；罗馬人如何在希腊还存在时就称霸世界，他們在世上究竟干了一些什么事；罗馬世界是如何发展和衰落的，最后，希腊和罗馬的古代如何灭亡于基督教中（从唯心的角度来說）和民族大迁徙中（从唯物的角度来說）。"——編者注

义时代的基督教时代和近代对立，而法国和英国的經济学家、历史学家和自然科学家通常把古代看作是与近代的唯物主义和經驗論相对立的唯心主义时代。同样，古代世界可以被看作是唯心主义的，因为**古代人**在历史上代表着 citoyen〔公民〕、唯心主义的政治家，而**近代人**则归根到底是 bourgeois〔資产者〕、唯实主义的 ami du commerce〔商业之友〕；或者古代世界也可以理解为唯实主义的，因为**古代人**认为共同体是“眞理”，而**近代人**则认为是唯心主义的“謊言”。所有这些抽象的对立和历史結构，都沒有什么意思。

我們从这种对**古代人**的全部叙述中得知的“唯一的东西”就是：尽管施蒂納关于古代世界“知道”的“事物”很少，但“他却把事物洞察得很好”（参看“維干德”第 191 頁）。

施蒂納眞正是“启示录”第 12 章第 5 节中所預言的那个“男孩子”，“他将用鉄杖管轄所有異教徒”。我們已看到：他如何用他的无知的鉄杖痛打这些可怜的異教徒。“**近代人**”的遭遇也不見得好些。

4. 近代人

“若有人在基督里，他就是新造的人；旧事已过，都变成新的了。”（“哥林多后书”第 5 章第 17 节）（第 33 頁）

借助于这段圣經經文，古代世界的确“已过去了”，或者像圣麦克斯本来想說的，“全部完了”①，并且我們靠一个唯一的命題跳到

① 原文中用的是柏林方言：alle jeworden。——編者注

近代的、基督教的、青年的、蒙古人般的“精神世界”来了。我們将会看到：这个世界也将在最短期間“全部完了”。

“如果上面說‘在古代人看来，世界是眞理’，那末我們在这里应当說‘在近代人看来，精神是眞理’。但是无論这里或那里，都不能忘掉这样一个重要的补充：‘这种眞理就是近代人力求洞察它的非眞理性而且最后的确洞察到了的眞理’。”（第 33 頁）

如果我們不想作施蒂納式的虛构，“那末我們在这里应当說”：在近代人看来，眞理是精神，即神圣的精神。乡下佬雅各又沒有从近代人和那虽已“全部完了”但却还继續存在下去的“事物世界”的現实历史联系中去考察他們，而从理論的即宗教的方面去考察他們；中世紀和近代的历史在他看来又只不过是宗教和哲学的历史；他虔信这些时代的所有幻想以及关于这些幻想的哲学幻想。因此，在圣麦克斯把他給予古代人历史的一套詞汇給予了近代人的历史之后，他就可以毫不費力地“探索近代人历史中类似古代发展的发展进程”，并且可以像他从古代哲学轉到基督教时那样迅速地从基督教过渡到現代德国哲学。他本人在第 37 頁上对自己的历史幻想作了叙述，他发現“古代人只能显示世俗的智慧”，而“近代人从来沒有超出神学的学問”，他郑重地提出了这样的問題：“近代人力求洞察什么？”古代人和近代人在历史上所做的只不过是：“力求洞察某物”，古代人力求洞察事物世界，近代人力求洞察精神世界。最后，古代人“脫离世界”，而近代人“脫离精神”；古代人想成为唯心主义者，近代人想成为唯实主义者（第 485 頁），二者都只从事神的事（第 448 頁）；“迄今为止的历史”，只是“精神的人的历史”（这就是信仰！）（第 482 頁），——一句話，我們面前又出現了儿童和青年、黑人和蒙古人以及“各种轉变”的一套其他的术語。

同时，我們看到对思辨方法的虔誠的模仿，根据这种方法，孩子生父亲，后生的东西影响先有的东西。基督教徒应該从最初就“力求洞察自己的眞理的非眞理性”，他們必須立即成为潜在的无神論者和批判者，这一点在談到古代人时就已提及。但圣麦克斯并不滿足于此，他又提供了一个“他的”（思辨的）“思維的絕技”的光輝范例（第230頁）：

“現在，在自由主义宣布了人之后，已經可以說：这只是从基督教中做出了最后結論，而且基督教……除了实現人之外，历来沒有給自己提出其他的任务。”

在从基督教中似乎是做出了最后結論之后，已經“可以”說……这个結論做出来了。一旦后代改造了先于他們的一切，“已經可以說”，先輩，作为潜在的犹太人，除了受后代改造之外，“历来”，即“在实际上”、在本质上、在天上“沒有給自己提出其他的任务”。在乡下佬雅各看来，这个基督教是自我設定的主体，是“历来”就把自己的終結設定为自己的开端的絕对精神。参看黑格尔的“哲学全书”等。

“由此〈即由于可能把想像的任务悄悄給予基督教〉就产生了謬誤〈当然，在費尔巴哈之前，不可能知道基督教“历来給自己提出了”什么样的任务〉，似乎基督教給了‘我’无限的价值，像在关于不死的学說和对灵魂的关怀中所表現出来的那样。不，基督教只給了人这样的价值，只有人是不死的，并且只因为我是人，所以我也是不死的。”

从施蒂納的全部虛构和任务的提法中足以清楚地看出，基督教只能賦予費尔巴哈的“人”以不死的性质，而这里我們另外还知道，这所以如此，是因为基督教沒有同样給予牲畜以不死的性质。

我們也来照圣麦克斯那样构作一番。

"現在，在"那种从地产析分过程中产生的現代大地产在事实上**"宣布了"**长子继承权**"之后"**，**"已經可以說：这只是"**从地产析分中**"做出了最后結論"**，**"而且"**地产析分**"除了实現"**长子继承权、眞正的长子继承权**"之外，在实际上历来沒有給自己提出其他的任务"**。**"由此就产生了謬誤，似乎"**地产析分**"給了"**家庭中各个成員的平等权利**"无限的价值，像在"**拿破侖法典的继承权中**"所表現出来的那样。不，它只給了"**长子**"这样的价值"；"只有"长子，未来的继承权获得者，成为大地产占有者，"并且只因为我"是长子，"所以我也是"**大地产占有者。

用这样的方法給予历史以一套"唯一的"詞汇非常容易，每次只要把历史的最新結果說成是"它在实际上历来就給自己提出的任务"就行了。这样，以往各时代就获得奇異的从未有过的面貌。这并不需要花很大的生产費用，就可使人产生鮮明的印象。例如，可以說地产制度"历来給自己提出的任务"就是羊吃人——这是不久以前在苏格兰等地出現的結果；或者可以說卡培王朝的宣布成立"在实际上历来就給自己提出了任务"：把路易十六送上断头台，让基佐先生参加政府。主要应当用庄严肅穆的、神圣的、祭司的方式做这件事，先是屏住气息，然后突然地一口气說出："現在終于可以这样說了。"

圣麦克斯在我們所分析的那一段（第33—37頁）中关于近代人所說的，还不过是即将到来的精神历史的序幕。在这里我們也看到：他怎样力求"尽快地摆脫"經驗事实，怎样在我們面前提出了一些只不过是換了名称的古代人的范疇——悟性、心灵、精神等。詭辯派成为詭辯的經院哲学家、人道主义者、馬基雅弗利主义的拥护者（印书术，"新大陆"等等；参看黑格尔"哲学史"[51] 第3卷第128

頁)、悟性的代表；苏格拉底变为頌揚心灵的路德（黑格尔，同上第227頁)；关于宗教改革后的时期，我們听說：当时一切都陷于“空虛的心灵”(这在古代人这一节中称为“純洁的心灵”，参看黑格尔，同上第241頁)。这一切都在第34頁上。圣麦克斯就这样地“揭示”“基督教中类似古代发展的发展进程”。讲到路德以后，他就根本不下工夫去給自己的范疇命名了；他大踏步地赶到現代德国哲学，——四个同位語(“除了空虛的心灵，对人們的博爱、人的爱、自由意識、‘自我意識’之外，什么都沒有。”——第34頁；黑格尔，同上第228、229頁)，四个詞填滿了路德和黑格尔之間的鴻沟，而且“只有这样基督教才算完結”。这个議論全部概述在一个句子中，这个句子是靠“最后”、“从……时候起”、“所以”、“同样”、“日复一日”、“直到最后”等等杠杆巧妙地造出来的，这个句子讀者自己可以在我們提到的經典性的第34頁上查到。

到末了，圣麦克斯还提供了他的信仰的几个范例；他在福音面前毫不感到难堪，他声称“只有我們才眞正是精神”，并坚决认为“精神”在古代史末期“經过长期的奋斗”的确“脫离了世界”。他在这里又一次泄露了他的全部虛构的秘密：关于基督教的精神他說道，这种精神“像青年一样致力于改善和拯救世界的計划”。所有这些都在第36頁上。

“我被圣灵①感动，天使带我到曠野去；我就看見一个女人騎在朱紅色的兽上，那兽遍体有亵瀆的名号……　在她額上有名写着說：奥秘哉，大巴比倫，……我又看見那女人喝醉了圣徒的血……”(“启示录”第17章第3、5、6节)。

---

① 原文为 der Geist，是同上文中的“精神”相呼应的，«der Geist» 一詞在本书中一般譯为“精神”，此处仍保留“圣經”中譯本的譯法。——譯者注

启示的先知这一次預言得不准确了。現在，在施蒂納宣布了成人之后，終于可以說，启示的作者应該这样表达："天使带我到精神的曠野去。我就看見一个成人騎在朱紅色的兽上，那兽遍体有名号的亵瀆…… 在他額上有名写着說：奥秘哉，唯一者…… 我又看見那成人喝醉了圣徒的血……"

总之，我們現在走进了精神的曠野。

A. 精神（純粹的諸精神史）

关于"精神"我們首先听說的是：并非精神是偉大的，"諸精神的王国才是異常偉大的"。关于精神，圣麦克斯只能立即說存在着"異常偉大的諸精神的王国"，就像他关于中世紀只知道它存在了"一长段时期"一样。他在假定这个"諸精神的王国"早就存在之后，还用十个命題来对它的存在作补充論証。

（1）在精神还沒有只研究自身，还沒有只和自己的即"精神的"世界〈先是和自身，然后和自己的世界〉"发生关系"之前，它不是自由的精神。

（2）"它只有在它所固有的世界中才是自由的精神。"

（3）"只有借助于精神的世界，精神才眞正是精神。"

（4）"在精神为自己創造自己的諸精神的世界之前，它不是精神。"

（5）"它的創造物使它成为精神。"

（6）"它的創造物就是它的世界。"

（7）"精神是精神世界的創造者。"

（8）"精神只有当它創造精神的东西时才是存在的。"

（9）"它只有和精神的东西、自己的創造物在一起才是眞实的。"

（10）"但是，精神的創造物或产儿只不过是諸精神而已。"（第 38—39 頁）

"精神世界"在命題 1 中立即被假定是存在的；而不是引伸出来的。这命題 1 在命題 2—9 中通过八次新的轉变又重新被申述。

我們在命題 9 的末尾所到达的地方就是我們在命題 1 的末尾所到达的地方。在命題 10 中，“但是”两字就突然抬出了至今还沒有談到过的“諸精神”。

“既然精神只是在它創造精神的东西时才是存在的，所以，我們寻找它的最初的創造物。”（第 41 頁）

但根据命題 3、4、5、8、9，精神是它自己的創造物。現在，这句話可以这样表达：精神，即精神的最初的創造物，

“必須从无中产生”……“它还必須創造自身”……“它的最初的創造物就是它自己、精神”（同上）。“一旦这种創造行为完成，随之而来的就是創造物的自然繁殖，就像神話中所載的，只要創造最初的人，而人类的其余部分就自然而然地繁殖起来。”（同上）

“不管这听起来多么神秘，但我們体驗到这是日常的經驗。在你思想之前，你是思想者嗎？当你創造自己的最初思想时，你也就創造自身、思想者，因为，当你沒有想某种思想之前”……即……“当你还沒有某种思想之前，你就不在思想。你不是先歌唱才成为歌手的嗎？你不是先說話才成为說話的人嗎？因此，你也是先創造了精神的东西才成为精神。”

我們这位神圣的魔术家假定精神創造精神的东西，为的是从此得出結論：精神創造作为精神的自身；另一方面，他把精神假定为精神，为的是使它有可能創造自己的精神創造物（这些創造物“就像神話中所載的，自然而然地繁殖起来”，并成为諸精神）。到此为止，所有这一切都是大家早就知道的正統黑格尔派的詞句。圣麦克斯关于他所想讲的东西的眞正“唯一的”叙述，只是从他所举的例子开始的。当乡下佬雅各不能动彈时，甚至連“某人”和“这”也不能使他的擱淺的船继續航行时，“施蒂納”就求助于他的第三个奴隶“你”，这个“你”从来不使他上当，并且是他在最危难的时候可以依靠的。这个“你”是一个我們并非第一次碰到的个人，

是一个我們亲眼看到的赴湯蹈火的恭順的奴隶，是一个在自己主人的果树园中工作的毫无畏惧的劳工，一句話，是**施里加**①。当"施蒂納"在发展中遇到最大的危难时，他就大呼：施里加，帮帮忙！忠实的埃卡尔特[52] 施里加就立即用肩頂住陷在污泥中的板車，尽力把它从污泥中推出来。关于圣麦克斯同施里加的关系，我們在以后还要讲很多。

这里談到的是从**无**中**創造自身**的精神，即从**无**中把自己造成**精神的无**。圣麦克斯由此便用施里加来創造施里加式的精神。除了施里加之外，"施蒂納"还能期待誰同意别人用上述方式把自己置于无之下呢？除了因被准許充当登場人物而受寵若惊的施里加之外，还有誰会为这种魔术所感动呢？圣麦克斯須証明的不是：这个"你"即这个施里加一旦开始思想、說話、歌唱，便变成思想者、說話者、歌唱者。他必須証明的是：**这个思想家**在开始思想时便**从无中創造自身**，**这个歌手**在开始歌唱时便**从无中創造自身**，等等；甚至不是思想者，不是歌手，而是作为主体的**思想和歌唱**，在它們开始思想和歌唱时便**从无中創造自身**。此外，"施蒂納只是发揮了极其簡单的反思"，并且只是表述了一种"极其普通的"思想（参看"維干德"第166頁）：施里加在表現自己的一种特性时表現了这种特性。圣麦克斯連"这样的簡单的反思"都不能正确地"发揮"，而是把它說錯了，以便趁此把一句更錯得多的話借助于世界上最錯的邏輯来加以証明；这当然是沒有什么可以"惊奇的"。

断言我"从无中"把我自己例如作为"說話者"創造出来，这是絕对不正确的。这里作为基础的**无**其实是多种多样的**某物**，即現

① 参看"神圣家族，或对批判的批判所做的批判"，那里已經贊揚过这位神人的英雄事迹。

实的个人、他的語言器官、生理发育的一定阶段、現存的語言和它的方言、能听的耳朵以及从中可以听到些什么的人周圍的环境，等等。因此，在任何一种特性的发展中，某物是通过某物从某物中創造出来的，而决不像在黑格尔“邏輯学”[53]中所說的，是从无通过无到无的。

現在，当圣麦克斯手下有了他的忠誠的施里加之后，一切又一帆風順了。我們将会看到：他借助于他的“你”又把精神变为青年，正如过去他把青年变为精神一样。我們将发現：在这里几乎逐字逐句地重复青年的全部历史，仅仅作了某些掩飾性的变动，正如第37頁上所說的“異常偉大的諸精神的王国”只不过是“精神的王国”一样；而創立和扩大精神的王国（見第17頁）就是青年的精神的“目的”。

“但是，就像你和思想者、歌手、說話者有区别一样，你和精神也有区别，你很清楚地覚得你还是有别于精神的某种东西。但是，就像思維着的我在思維的狂热中容易听而不聞視而不見一样，你也为精神的狂热所籠罩，你也就全力以赴地力求完全成为精神并消融在精神之中。精神是你的理想，是某种不可及的、彼岸的东西：称为精神的就是你的……神，‘神是精神’……你反对自身，是因为你不能摆脫非精神的东西的殘余。你不說：我大于精神。你伤感地說：我小于精神，并且我只能思考精神、純粹的精神或仅仅作为精神的精神，但却不是这种精神，既然我不是这种精神，那末就有某个别人是这种精神，精神作为别人而存在着，这个别人，我称之为‘神’。”

我們在上面用很长时間研究了从无中創造某物的魔术之后，現在突然十分“自然地”碰到一个个人，这个个人还是有别于精神的某种东西，因而是某物，并且想成为純粹的精神，即无。随着这个容易得多的問題（使某物轉为无）一起，在我們面前立即又出現了“还必須寻找完善的精神”的青年的全部历史，而我們只要从第

17—18 頁上把一些老話搬出来，就可以摆脫一切困难。特别是有了像施里加这样一个听話和輕信的奴僕，“施蒂納”可以强迫他接受这样的观念：就像他，即“施蒂納”，“在思維的狂热中容易〈！〉听而不聞視而不見”一样，他，即施里加，也“为精神的狂热所籠罩”；他，即施里加，“就全力以赴地力求成为精神”，而不是去获得精神，这就是說，他現在要扮演第 18 頁上在我們面前出現过的青年的角色。施里加相信这一点，并且战战兢兢地俯首听命；只要圣麦克斯向他大发雷霆地說，精神是你的理想——你的神，你要做我所要做的一切，現在“你发奋”，現在“你說話”，現在“你可以想像”等等，他就俯首听命。如果“施蒂納”强使他接受这样的意見：“純粹的精神是他人，因为他〈施里加〉不是純粹的精神”，那末，的确只有施里加能相信这一点并且能逐字逐句地随着施蒂納重复这全部胡說。不过，乡下佬雅各用来杜撰这种胡說的方法，我們在談到青年时已經詳細分析了。因为你很清楚地覚得你还是有别于数学家的某种东西，所以，你力求完全成为数学家并消融在数学之中，数学家是你的理想，称为数学家的就是你的……神……你伤感地說：我小于数学家，并且我只能想像这样的数学家，既然我不是数学家，那末，就有某个他人是数学家，数学家作为他人而存在着，这个他人，我称之为“神”。如果他人处在施里加的地位，也許会說阿拉戈。

“現在，在”我們証明了我們所探討的“施蒂納”的論点只不过是重复关于“青年”的論点“之后”，“已經可以說”，施蒂納除了把基督教禁欲主义的精神和一般精神混为一談，把 18 世紀的輕佻的机智和基督教的无智混为一談之外，“在实际上历来沒有給自己提出其他的任务”。

因此，精神之所以必然处于彼岸的寓所，即成为神，决不是像

施蒂納所断言的那样，“因为我和精神是不同的东西的不同的名称，因为我不是精神，精神不是我”（第42頁），而是由于这种毫无根据地加給施里加的“精神的狂热”，这种狂热把他变为禁欲主义者，即变为一种希望成为神（純粹的精神）但又由于不能成为神才假定身外有神的人。但是本来談的是：精神应該先从无中創造自身，然后从自身中創造諸精神。施里加沒有这样做，現在他却造了神（在这里出現的唯一的精神），他之所以这样，不是因为他，施里加，是这个精神，而是因为他是施里加，即不完善的精神、非精神的精神，同时也就是非精神。至于基督教关于作为神的精神的观念是如何产生的，这在目前虽然不是什么奥妙的問題，但施蒂納却只字未提。他为了說明这个观念，假定它是早就存在的。

精神創造史除了把施蒂納的胃捧上天，“在实际上历来沒有給自己提出其他的任务”。

“正因为我們不是处在我們体內的精神，所以我們不得不把它置于我們之外，它不是我們，因此我們也只能想像它存在于我們之外，存在于我們的彼岸，存在于彼岸世界。”（第43頁）

“正因为我們不是处于我們体內的胃，所以我們不得不把它

本来談的是：精神应該先創造自身，然后从自身中創造出有别于自身的某物。而問題在于这个某物是什么。这个問題沒有得到答复，而在經过上述的“各种轉变”和措詞之后，問題走样了，变成下述的新問題：

“精神是有别于我的某物。但某物是什么呢？”（第45頁）

由此可見，現在的問題是：精神和我的区别在哪里？而原来的問題是：从无中創造出来的精神和精神自身的区别是什么？在这里圣麦克斯一下子就跳到下一个“轉变”去了。

B. 中迷者(不純粹的諸精神史)

迄今为止,圣麦克斯只是不自覚地做了一件事,即作了見灵指导,因为他把古代世界和近代世界仅仅看成是"精神的怪影般的軀体"、怪影般的現象,他在其中只看到諸精神的斗爭。現在,他自覚地并且 ex professo〔专門地〕来作观察怪影的指导。

見灵指导。首先須要变成一个大傻瓜,即假定自己是施里加,然后对自己像圣麦克斯对这位施里加一样讲話:"你瞧瞧自己周圍的世界,然后你自己說說,是不是有个精神在从四面八方凝視着你!"只要你达到能如此想像的地步,諸精神就"很容易地"自行到来,你在"花卉"中会只看見"創造者",在山岳中会看見"崇高的精神",在水中会看見"渴念的精神"或精神的渴念,你将会听到"千百万精神借人嘴讲話"。如果达到这样的地步,如果认为可以和施蒂納同声高呼"是的,整个世界之內充滿着幽灵!"那末,"就不难达到下一阶段"(第 93 頁),即接着高呼:"只是在世界之內嗎?不,世界本身是幽灵〈让你的話成为是——是,否——否吧,除此之外全是鬼話,即全是邏輯的轉化〉,它是精神的游蕩着的怪影般的軀体,它是幽灵"。然后你安靜地"向我們的近处和远处瞧一瞧。你被怪影般的世界包圍着…… 你会看見諸精神"。如果你是一个普通的人,那末你就可以到此滿足了。但是,如果你想和施里加較量較量,那末,你也可以看一看自己,到那时,如果你在这种情况下以及站在施里加本质的这种高度,发現"你的精神只是你的軀体內的幽灵"、发現你本人是"期待拯救的"怪影"即精神","你也就不必惊奇了"。于是,你就到了这样的地步:你能够在"所有的"人中看見"精神"和"怪影",——从而見灵术就"达到它的最終目

的”(第 46、47 頁)。

順便提一下,这种指导的基础在黑格尔的著作“哲学史”第 3 卷第 124、125 頁上已經有了,不过那里的表达要正确得多。

圣麦克斯如此地相信他自己的指导,以致他本人成了施里加,并且肯定說:“从言詞变成形体时起,世界就精神化了,就变幻形体了,就是幽灵了。”(第 47 頁)“施蒂納”“看見了諸精神”。

圣麦克斯打算給我們提供基督教精神的現象学,并且按照他的习慣只把事情的一面抓出来。对基督教徒来說,世界不仅精神化了,而且同时也非精神化了,例如,黑格尔就已在上面剛剛提到的地方完全正确地承认了这一点,他在那里把这两方面联系在一起;如果圣麦克斯想历史地观察問題,那末他也应該这样做。与基督教意識中世界的非精神化相反,可以根据同样的理由认为“到处看見神的”古代人是世界的精神化者,但对于这种观点,我們的这位神圣的辯証論者却用下述的善意指示予以駁斥:“我亲爱的近代人,諸神不是諸精神呵!”(第 47 頁)信教的圣麦克斯只承认神圣的精神才是精神。

但是,即使他給我們眞提供了这种現象学(不过,在黑格尔之后这样做是多余的),他也还是沒有給我們什么。那种使人們滿足于这类諸精神史的观点,本身就是宗教的观点,因为人們抱着这种观点,就会安于宗教,就会认为宗教是 causa sui〔自身原因〕(因为“自我意識”和“人”也还是宗教的),而不去从經驗条件解釋宗教,不去說明:一定的工业关系和交往关系如何必然地和一定的社会形式,从而和一定的国家形式以及一定的宗教意識形式相联系。如果施蒂納注意一下中世紀的現实历史,他也許就会了解:基督教徒关于世界的观念在中世紀为什么正是采取这样的形式,这种观

念怎么会在后来轉变为另一观念；他也許就会了解："基督教本身"**沒有任何历史**，基督教在不同时代所采取的不同形式，不是"宗教精神的自我規定"和"它的继續发展"，而是受完全經驗的原因、絲毫不受宗教精神影响的原因所制約的。

由于施蒂納常常"脫离正題"(第 45 頁)，所以在更詳細地談見灵术之前，我們在这里应当說：施蒂納式的人們以及他們的世界的各种"轉变"只不过是全部世界史轉变为黑格尔哲学的形体，轉变为怪影，而这些怪影只在外表上是这位柏林教授的思想的"異在"。在"現象学"这本黑格尔的圣經中，在"圣书"中，个人首先轉变为"意識"，而世界轉变为"对象"，因此生活和历史的全部多样性都归結为"意識"对"对象"的各种关系。各种关系又归結为三种根本的关系：（1）意識对作为眞理的对象或作为簡单对象的眞理的关系(例如，感性意識、自然宗教、伊奧尼亚哲学、天主教、极权的国家，等等)；（2）作为眞理的东西的意識对对象的关系（悟性、精神宗教、苏格拉底、新教、法国革命)；（3）意識对作为对象的眞理或作为眞理的对象的眞的关系（邏輯思維、思辨哲学、为精神而存在的精神)。在黑格尔那里，第一种关系也被了解为圣父，第二种关系被了解为基督，第三种关系被了解为圣灵，等等。施蒂納在談到儿童和青年、古代人和近代人时已經运用了这些轉变，后来在談到天主教和新教、黑人和蒙古人等等时又加以重复，并且他深信不疑地认为同一个思想的这一系列伪装是必須以他自身与之对立的世界，而他把自身肯定为"有形体的个人"。

第二种見灵指导——是关于如何把世界变为眞理的怪影，把自身变为神圣的人或怪影般的人的指导。圣麦克斯和他的奴僕施里加进行了談話(第 47、48 頁)。

圣麦克斯："**你**有精神，因为**你**有思想。**你的**思想是什么？"

施里加："精神的东西。"

圣麦克斯："这就是說，**你的**思想不是物了？"

施里加："不是物，但它們是物的精神、万物中最主要的东西、万物的最隐秘的东西、万物的观念。"

圣麦克斯："因此，你所思想的东西不就仅仅是**你的**思想嗎？"

施里加："相反，我所思想的东西是世界上最現实的、最眞的东西，它是眞理本身；当我眞正思想时，我就思想着**眞理**。当然，对于眞理，我可能迷惘和不认識，但当我眞正认識时，我认識的对象就是眞理。"

圣麦克斯："那末，**你的**一切念头当然是专一不二地放在对眞理的认識上了？"

施里加："**眞理**在我看来是神圣的……　**眞理**我是不能取消的；我相信眞理，所以我深思眞理；沒有什么东西高于眞理，它是永恒的。眞理是神圣的、永恒的，它是**神圣的东西、永恒的东西**。"

圣麦克斯（激动地）："而你呢，你滿怀着这种圣物之后，你本人就成为神圣的了！"

可見，当施里加眞正认識一个对象时，这个对象已不再成为对象，而成为"眞理"了。这是第一次大規模地生产怪影。現在問題已經不是认識对象，而是认識"眞理"了；起初施里加眞正认識对象，把这一点作为认識的眞理固定下来，而后又把这种认識的眞理变为对眞理的认識。但是，在施里加听凭威严的圣者把作为怪影的眞理灌輸給自己之后，他的严厉的主人对他提出了新的要求，要他凭良心回答：他是否"专一不二地"思念眞理。被这个問題搞糊塗的施里加为时过早地貿然答出："眞理在我看来是神圣的。"但是他馬上覚察到自己的疏忽大意并力求补救，他腼腆地把各对象变为各种眞理，而不是变为**眞理**本身。他把自己抽象成这些眞理的眞理，抽象成"**眞理**"；在他把这个**眞理**和那些可以取消的眞理区别开来之后，他已經不能取消这个眞理了。这样一来，这个眞理成为

"永恒的"了。但是，他不滿足于把"神圣的、永恒的"等宾語附加給它，他把它变成作为主語的**神圣的东西**和**永恒的东西**。现在圣麦克斯当然可以对他說明，在他"满怀着"**圣物**之后，他"本人就成为神圣的了"，而且即使他現在在自身中"除了幽灵之外沒有发現什么"，"也就不必惊奇了"。接着我們的圣者开始了这样的說教："总之，圣物不是为你的感覚而創造出来的"，同时他非常合乎邏輯地通过"**并且**"来补充說："你作为一个感覚的人永远不会发現它的踪迹"，因为感性的对象已經"全部完了"，它們的地位已被"**眞理**"、"**神圣的眞理**"、"**圣物**"代替了。"可是"——不言而喻！——"对你的信仰，或更正确地說，对你的精神来說〈对你的无精神之可言来說〉**圣物是存在的**"，"因为它本身就是**某种精神的东西**"（per appositionem〔通过同位語〕）、"**某种精神**"（又通过同位語），"**这是为精神而存在的精神**"。这就是通过同位語的算术級数把世俗的世界、"各对象"变为"为精神而存在的精神"的艺术。这里我們还只能贊叹这种同位語的辯証方法。以后我們还有机会探究这一方法的基础并且用各种典型例子把它叙述出来。

同位語的方法也可以顚倒过来，例如，在这里，在"**圣物**"已經被我們造成后，它就不再保有同位語，而它自己变成某一新規定的同位語了；这是級数和等式的結合。例如，經过某一辯証过程之后"留下的""关于某个**他物**的思想"，即关于"**我应該为之服务更甚于为我服务的他物**"（通过同位語）的思想，关于"**在我看来应該比一切都重要的他物**"（通过同位語）的思想，"**簡言之，关于我应該在其中寻找我的眞正幸福的某物**"（最后，通过同位語，回到了第一个級数）的思想，成了"圣物"（第 48 頁）。我們这里有两个級数，它們彼此相等，这两个級数可以被互相換用，因而就給許多不同的等式提

供材料。关于这一点以后再談。借助于这种方法，“圣物”——我們至今只知道它是对純理論关系的純理論的規定——也获得了新的实踐的意义，即它是“我应該在其中寻找我的眞正幸福的某物”，这样一来，就可能把圣物变成利己主义者的对立面了。不过，这全部对話以及后来的說教只不过是已經三四次碰到过的青年历史的新的重复而已，这一点已不值得再提醒了。

在这里，在接触到“利己主义者”时，我們得打断施蒂納的“正題”，第一，因为我們要剝掉所有穿插进来的 Intermezzos〔插曲〕，在純粹形态下来闡明施蒂納的虛构；第二，因为这些 Intermezzi〔插曲〕（桑乔大概是按照«*des* Lazaroni»——“維干德”第 159 頁，应讀作 Lazzarone ——的类推而說成 Intermezzi's）反正我們会在該书的其他地方碰到，因为施蒂納已經一反初衷，他决不是想“經常地把自身吸入自身”，而是相反地經常从自身中重新放出自身。我們还要提醒一点，在第 45 頁上提出了一个問題——这个有别于“我”并且是精神的某物是什么？——現在已經这样回答了：这是圣物，即与“我”相異的东西；一切有别于我的異物，今后将通过一些尚未讲出来的同位語、“自在的”同位語，被直截了当地了解为精神。精神、圣物、異物是同一的观念，他向这些观念宣战，这一点在最初談青年和成人时几乎逐字逐句地讲过。因此，我們还沒有从第 20 頁前进一步。

a. 幽灵

圣麦克斯現在郑重其事地来解釋作为“精神的产儿”（第39頁）的“諸精神”，郑重其事地来解釋一切皆为怪影这件事了（第47頁）。至少他是这样想的。实际上，他只是把新名称悄悄地加給自己的

以往的历史观，按照这种历史观，人們一开始就不过是一般概念的代表。在这里，这些一般概念起初在黑人般的状态中表现为客观的、对人們来說具有对象性的諸精神，它們在这一阶段叫作怪影或**幽灵**。主要的怪影当然是"**人**"本身，因为根据上述情况，人們彼此只是作为**普遍、本质、概念、神圣的东西、異物、精神**等等的代表，即只是作为怪影般的东西、作为怪影而存在的；还因为——根据黑格尔的"现象学"第255頁及其他的地方的看法——只要精神对于一个人来說具有"物的形式"，这个精神就是另一个人（見下文关于"**人**"的叙述）。

总之，这里天門洞开，各种怪影在我們面前魚貫而过。乡下佬雅各只是忘了：他已經使古代和近代作为巨大的怪影在我們面前走过了；相形之下，他关于神等等的一切天眞臆造是根本不足道的。

怪影No. 1：**最高本质、神**（第53頁）。根据上述的情况，果然不出所料，凭自己的信仰移动所有世界历史大山的乡下佬雅各相信："几千年来人們为自己提出了**任务**"，"他們因从事完全不可能之事、丹恼女儿的永无完期的工作① **而痛苦**"——他們想"証明神的存在"。关于这种难以置信的信仰，我們不枉費唇舌了。

怪影No. 2：**本质**。我們这位好人关于本质所讲的，除了他从黑格尔那里抄来的东西，就只是一些"华丽的詞句和貧乏的思想"（第53頁）。完成"从"本质"到"世界本质的"过渡"，"并非难事"，并且这种世界本质当然是

① 希腊神話中，埃哥斯国王有五十个女儿，她們受父亲的教唆，杀死了自己的丈夫，因此神罰她們在冥府向无底桶里倒水。后来，"丹惱女儿的工作"一詞就成了永无完期、毫无成果的劳动的同义語。——譯者注

怪影 No. 3：**世界的空虛**。关于这一点沒有什么可談，只好談談由此"很容易地"产生

怪影 No. 4：**善的和恶的本质**。关于它們虽然可以讲一些，但是什么也沒有讲，并且馬上过渡到下一个

怪影 No. 5：**本质和它的王国**。本质在我們这个心地善良的作者那里是第二次出現了，这絲毫也不会使我們感到奇怪，因为他清楚地意識到自己的"笨拙"（"維干德"第166頁），因此一切都被重复好几次，以免理解錯誤。在这里，先是把本质規定为"王国"之主，然后說它是"**本质**"（第 54 頁），在这以后，它一轉瞬間就轉变为.

怪影 No. 6："**諸本质**"。认識和承认它們，并且仅仅是它們，这就是宗教。"它們〈諸本质〉的王国是諸本质的王国"（第 54 頁）。这里沒有任何明显的理由突然出現了

怪影 No. 7：**圣子、基督**。关于他，施蒂納可以說：他已經"**具有形体**"。如果圣麦克斯不相信基督，那末他至少相信基督的"現实形体"。按照施蒂納的意見，基督給历史带来了巨大的災难，并且我們这位多情善感的圣者热泪盈眶地叙述"最强壯有力的基督徒如何为了領悟基督而受苦受难"。而且，"还沒有一个怪影要求如此多地折磨心灵，沒有一个达到神魂顛倒和咬牙抽筋地步的沙門，会忍受基督徒由于这一最难領悟的怪影而忍受到的痛苦"。圣麦克斯在基督的殉难者的坟墓前流着伤感的眼泪，然后过渡到"令人恐怖的本质"，即

怪影 No. 8：**人**。这里全面的"恐怖"籠罩着我們勇敢的作家——"他害怕自身"，他在每一个人中看到"可怕的幽灵"，"恐怖的幽灵"。其中有个东西在"游蕩"（第 55、56 頁）。他感到非常不自在。現象和本质的分裂使他不得安宁。他像亚比該的丈夫拿八，

关于拿八曾有这样的記載：他的本质也是和他的現象脫离的："在瑪云有一个人，**他的本质**① **在迦密**"（"撒母耳記上"第25章第2节）。但时机还巧，当"心灵备受折磨的"圣麦克斯还沒有来得及由于絕望而以枪自杀时，就突然想起**古代人**，他們"在自己的奴隶中还沒有看到过这样的事"。这就把他引到

怪影No. 9：**民族的精神**（第56頁）。关于民族的精神，不受任何拘束的圣麦克斯又作了"可怕的"想像，以便——

怪影No. 10：把"**一切**"变为幽灵，最后，在数到尽头的地方，把"圣灵"、眞理、法、法律、善事（圣麦克斯总不能忘怀它）以及其他一些彼此完全相異的东西堆在一起，凑在怪影一类中。

此外，除了圣麦克斯的信仰移动一座历史大山而外，全章再也沒有什么值得注意的东西了。他认为（第56頁）："人們向来只是为了某个較高的本质而受到崇拜，只是作为怪影才被认为是神圣的，就是說〈好一个"**就是說**"！〉受到保护和承认的个人。"如果把这座仅仅被信仰移开的大山搬回原处，那末，"这就是說"：只是为了这些受到保护的个人，即自己保护自己的、賦有特权的个人，即自己为自己夺得特权的个人，較高的本质才受到崇拜，怪影才被神圣化。例如，在古代，每一个民族都由于物质关系和物质利益（如各个部落的敌視等等）而团結在一起，并且由于生产力太低，每个人不是做奴隶，就是拥有奴隶，等等，因此，隶屬于某个民族成了人"最自然的利益"（"維干德"第162頁），而圣麦克斯却认为，当时是民族这个概念或"民族本质"从自身中第一次产生了这些利益；在近代，自由竞爭和世界貿易产生了伪善的資产阶級的世界主义和

① 双关語：德文《Wesen》一詞有"本质"的意思，也有"事业、产业"的意思。——**編者注**

人的概念，而圣麦克斯认为是恰恰相反，后来的关于人的哲学虛构把上述关系作为人的"启示"(第 61 頁)产生出来。关于宗教，諸本质的王国也是如此，他认为这个王国是唯一的王国，但关于它的本质他却一无所知，因为否則他一定就会知道：宗教本身既无本质也无王国。在宗教中，人們把自己的經驗世界变成一种只是在思想中的、想像中的本质，这个本质作为某种異物与人們对立着。这决不是又可以用其他概念，用"**自我意識**"以及諸如此类的胡言乱語来解釋的，而是应該用一向存在的生产和交往的方式来解釋的。这种生产和交往的方式也是不以純粹概念为轉移的，就像自动紡机的发明和鉄路的使用不以黑格尔哲学为轉移一样。如果他眞的想談宗教的"本质"即談这一虛构的本质的物质基础，那末，他就应該既不在"人的本质"中，也不在上帝的宾詞中去寻找这个本质，而只有到宗教的每个发展阶段的現成物质世界中去寻找这个本质(参看上文"费尔巴哈")。

这里在我們面前魚貫而过的一切"怪影"都是些观念。如果抛开这些观念的現实基础(施蒂納本来就把它抛开了)，这些观念就被了解为意識范圍以內的观念，被了解为人的头脑中的思想了，就从它們的对象性方面被撤回到主观方面来了，就从实体被提升为自我意識了；这些观念就是怪想或**固定观念**。

关于圣麦克斯的怪影历史的来源，可以参看费尔巴哈在"軼文集"第 2 卷第 66 頁上所写的[54]，那里写道：

"神学是对怪影的信仰。但普遍的神学是在感性的想像中得到自己的怪影，而思辨的神学則是在非感性的抽象中得到自己的怪影。"

既然圣麦克斯和所有現代的批判的思辨哲学家都相信独立化的思想、具体化的思想、怪影曾經統治过并且还继續統治着世界，

既然他們相信以往的全部历史是神学的历史，那末变历史为怪影的历史是再容易不过的事了。可見，桑乔奉献給我們的怪影的历史，是建立在思辨哲学家們对怪影的傳統信仰上的。

b. 怪想

圣麦克斯对他的奴隶施里加大声吆喝："咳，幽灵在你的头脑中游蕩…… 你被固定观念迷住了！"他威胁他說："不要以为我开玩笑。"不要冒昧地以为如此庄严的"麦克斯·施蒂納"会开玩笑。

这位神人又需要自己的忠实的施里加，以便从客体过渡到主体、从幽灵过渡到怪想。

怪想是在单独的个人之內的一种教阶制，是思想"在他之內对他"的統治。当世界在幻想的青年(我們在第 20 頁上見过)面前作为他的"热病时的胡想"的世界、作为怪影的世界出現之后，"他的头脑本身的产物"，在他的头脑中一出現，就开始統治他。他的热病时的胡想的世界（这是他的一个进步），現在是作为他的极端混乱的头脑的世界存在的。在圣麦克斯这位成人面前，"近代人的世界"是作为幻想着的青年出現的，因此圣麦克斯必須声明："几乎全部人类都是由疯子、疯人院的病人組成的。"(第 57 頁)

圣麦克斯在人們头脑中所发現的怪想，只不过是他自己的怪想，是圣者的怪想，他 sub specie aeterni〔从永恒的观点〕观察世界并把人們的虛伪言詞和幻想看作是他們行动的眞实动机；因此我們这位天眞的虔信的成人很有信心地說出了一句名言："几乎整个人类世界都依恋高超的东西。"(第 57 頁)

"怪想"是"固定观念"，即"强使人信从的观念"，或者用后来比較通俗的說法来說，是人們"塞进自己头脑中的"形形色色的荒謬

想法。圣麦克斯非常輕松地做出結論說：凡是强使人信从的东西，例如，为了生活和进行生产的必要性以及与此有关的各种关系，都是这类的“荒謬想法”或“**固定观念**”。我們从关于“**人的生活**”的神話中已經知道，儿童的世界是唯一的“事物世界”，因此，一切“对于儿童”（有时还对于动物）来說不存在的东西，无論如何都是“观念”，甚至“很可能”都是“固定观念”。青年和儿童我們还不能馬上撇开。

怪想这一章的目的只是要在“**人**”的历史上肯定怪想的范疇。反对怪想的斗爭則貫穿在全部“圣书”中，特别是在該书的第二部分中。因此，我們在这里只举两三个怪想的例子就够了。

乡下佬雅各在第 59 頁上认为：“我們的报紙充滿了政治，因为它們被一个幻想所迷，似乎人是为了要作 zoon politikon〔社会动物〕而被創造出来的”。因此，按照乡下佬雅各的看法，人們所以研究政治，就是因为我們的报紙充滿了政治！如果一个圣师看了一下我們报紙上的交易所行情，他就不能不像圣麦克斯那样下判断，一定会說：这些报紙登滿了交易所行情，因为它們被一个幻想所迷，似乎人是为了要从事股票投机而被創造出来的。其实，不是报紙有了怪想，而是怪想有了“施蒂納”。

施蒂納认为血亲婚配的禁止和一夫一妻制的規定，是由“圣物”而来的，“**它們就是圣物**”。波斯人并不禁止血亲婚配，土耳其人还有一夫多妻制，那末，那里的血亲婚配和一夫多妻制就是“**圣物**”了。这两种“**圣物**”之間分不出什么差别，除非說波斯人和土耳其人“塞进自己头脑中的”蠢貨与基督教-日耳曼民族“塞进自己头脑中的”有所不同。——这就是他的“及时脫离”历史的圣师手法。在理解一定社会条件下禁止一夫多妻制和血亲婚配的現实

的唯物的原因这方面，乡下佬雅各差得太远了，他竟认为这种禁止只不过是信条，并且和一切庸人一起认为：当一个人由于犯了这样的罪而被投入监狱时，这意味着“純洁的風俗”把他投入“感化院”（第 60 頁），而且在他看来一般监狱都是“感化院”；在这方面他不如有教养的資产者，他們較能知道这是怎么回事，——参看关于监狱的文献。“施蒂納”的“监牢”是柏林市民的最平庸的幻想，可是这些幻想在他看来也未必应該称为“感化院”。

施蒂納借助于“插曲般地插入”的“历史反思”，发現了“整个的人、具有一切才能的人归根到底应該是宗教的”（第 64 頁）；“此后”“**宣誓者的**”誓言“判处我們死刑，而警察作为善良的基督徒，凭‘**职务宣誓**’把我們关入拘留所”，——“其实也就不必惊奇”，“因为我們現在都彻头彻尾是宗教的了”。如果他由于在动物园內吸烟[55]而被宪兵拘留，那末，从他口中打掉雪茄烟的不是因此拿了普魯士王国政府的錢还分享罰款的宪兵，而是“职务宣誓”。在施蒂納看来，陪审法庭上資产者的势力也同样由于这些 amis du commerce〔商业之友〕在这里所具有的伪善面貌就变成宣誓、誓言的力量，变成“**圣物**”。“我实在告訴你們：这么深的信仰，就是在以色列中，我也沒有遇見过。”（“馬太福音”第 8 章第 10 节）

“在相当多的人那里，思想变成規則，所以不是他們支配規則，相反地，是規則支配他們，他們同規則一起重新获得牢固的立場。”但“这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜憫的上帝”（“罗馬书”第 9 章第 16 节）。所以深受激动的圣麦克斯在同一頁上敎給我們一系列的規則：——**基本**規則之一：不遵守任何規則；規則之二：沒有任何牢固的立場；規則之三：“我們**应当**掌握精神，但精神不**应当**掌握我們”；規則之四：也应当傾听自己肉体的呼声，

"因为只有倾听自己肉体的呼声，人才能完全理解自己，而只有完全理解自己，他才是理智的或理性的"。

C. 不純粹的-不純粹的諸精神史

a. 黑人和蒙古人

現在我們返回到"唯一者的"历史虛构和命名体系的开端。儿童成了黑人，青年成了蒙古人。参看"旧約的經济"。

"我在这里插曲般地插入对于**我們的**蒙古精神的历史的反思，**我根本不要求**彻底性**或任何一点**可靠性，**我**之所以提出这样的反思，**只是因为我覺得它能够帮助**闡明其余的东西。"(第87頁)

圣麦克斯在力求"闡明"其关于儿童和青年的詞句时，就給予他們以包罗世界的名称，而当他力求"闡明"这些包罗世界的名称时，又把他关于儿童和青年的詞句塞到这些名称中去。**"黑人般的人代表古代，对事物**的依賴"(**儿童**)；**"蒙古人般的人**代表依賴于思想的时代，**基督教**时代"(**青年**)。(参看"旧約的經济"。)"給未来預定了这样的詞句：**我是事物世界**的所有者，**我**又是**思想世界**的所有者"(第87、88頁)。这个"未来"在第20頁上談到**成人**时已經一度实現过，在后面从第226頁起它将再次实現。

第一个"不要求彻底性或任何一点可靠性的**历史的反思**"：因为埃及**屬于**非洲，那里住着黑人，所以"**屬于**""**黑人时代**"的有(第88頁)：从来不曾有过的"塞索斯特雷斯远征"和"埃及的重要性"(以及它在托勒密王朝时的重要性，拿破侖远征埃及，穆罕默德-阿利，东方問題，杜韦尔瑞·德·奧兰的小册子，等等)以及"整个北非的重要性"(因而也包括迦太基的重要性，汉尼拔远征罗馬，也"很可能"包括叙拉古和西班牙的重要性，汪达尔人，德尔图良，摩

尔人，阿尔-胡森-阿卜-阿利-卞-阿勃达拉赫-伊本-西拿，海盜国家，阿尔及利亚的法国人，阿布德-艾尔-喀德，Père〔天父〕安凡丹和“喧声报”中的四个新生的癩蛤蟆)(第 88 頁)。总之，这里施蒂納在闡明塞索斯特雷斯远征等等时把这远征列入黑人时代，而在闡明黑人时代时則把这时代当作对他的“关于我們童年”的唯一思想的历史例証“插曲般地插入”。

第二个“历史的反思”：“匈奴和蒙古人一直到俄国人（和 Wasserpolacken[56]）的远征都屬于蒙古人时代”，同时，对匈奴和蒙古人以及俄国人的远征又是这样“闡明”的，即指出它們屬于“蒙古人时代”，而对“蒙古人时代”的“闡明”就是指出它是早就以青年的形态出現的关于“依賴于思想”的这些詞句的时代。

第三个“历史的反思”。

在蒙古人时代“我的价值决不可能被定得高的，因为坚硬的鑽石非我在价值上太高了，因为它太坚硬和牢不可破，以至我不能把它吞下和吸收。这里人們只是異常忙碌地在这一不动的东西上、在这一实体上爬行，就像一些微小的寄生虫在身体上爬行一样，它們靠体液生活，但它們不能把身体吃掉。这是虱子臭虫的忙碌，蒙古人的劳碌。要知道在中国人那里，一切依然如故…… 因此〈因为在中国人那里一切依然如故〉在我們的蒙古人时代，任何改变只是改良、改善，而不是破坏、毁灭或消灭。实体、客体依然存在着。我們的一切劳碌只是螞蟻的奔忙和跳蚤的跳跃……是在客观事物的繩索上耍杂技”等等（第 88 頁。参看黑格尔“历史哲学”第 113、118、119 頁(不軟化的实体)以及第 140 頁等等，在那里中国被了解为“实体性”)。

由此我們得知：在眞正的高加索时代，人們将遵循这样的規則：必須吞下、“吃掉”、“消灭”、“吞入”、“破坏”地球、“实体”、“客体”、“不动的东西”，而同地球不可分割的太阳系也和地球一起同归于尽。吞入宇宙的“施蒂納”在第 36 頁上向我們介紹了通过青

年和基督徒“拯救和改善世界”的計划表現出来的蒙古人的“改良的或改善的活动”。可见，我們还是沒有前进一步。整个“唯一的”历史观的特点是蒙古人的这一活动的最高阶段被称为“科学的”阶段。由此我們現在就可以做出一个圣麦克斯将在后面向我們宣布的結論：黑格尔的諸精神的王国就是蒙古人的天国的完成。

第四个“历史的反思”。蒙古人爬行于其上的世界，現在借助于“跳蚤的跳跃”变为“肯定的东西”，这种肯定的东西变为“法規”，而法規借助于第 89 頁上的一段話变为“道德”。“道德的最初形式表現为习慣”，——所以它以人的姿态出現；但它立刻又变为**空間**：“按照本国的風俗习慣行动，**在这里**〈即在道德的領域內〉就叫作有道德”。“因此〈因为这发生在作为习慣的道德領域內〉，**純粹的有道德的行动最眞实地在……中国实現了！**”

圣麦克斯在举例方面并不走运。在第 116 頁上，他以同样的手法把“誠实的宗教”悄悄塞給北美洲人。他认为世界上最会恶作剧的两个民族，宗法的騙子中国人和文明的騙子美国佬，是“心地純洁的”、“有道德的”和“誠实的”。只要他看一看自己的夾带，就会发現：“历史哲学”第 81 頁上的北美洲人和第 130 頁上的中国人，都被作为騙子来归类的。

我們这位神圣的笨伯的一位忠实朋友、“某人”，現在帮助他过渡到新办法，“并且”这个詞又使他从新办法回到习慣，——这就准备好了材料，以便在

第五个历史的反思中可以完成主要的一击。“其实也用不着怀疑，人靠习慣即可保証不受物的侵犯、世界的侵犯”——例如，不挨餓；

“**并且**”——从这里十分自然地引伸出——

"建立自己的世界"，恰巧是"施蒂納"目前所需要的世界，

"仅仅在这个世界中人感到像在家乡和家里一样"，——**"仅仅"**，当他由于"习慣"而感到处在現存"世界"中就"像在家乡一样"——

"也就是說，給自己創立天国"之后，——因为中国称为天朝。

"要知道天国除了它是人的眞正故乡之外沒有任何其他意义"，——但实际上天国的意义剛剛相反，它是人的眞正故乡在想像中的非眞正形态——

"在那里就不再有任何異物支配他了"，——这就是說，在那里自己的东西作为異物支配他了。这一切都是老調。"更确切些說"(用圣布魯諾的話来說)，或"很可能"(用圣麦克斯的話来說)，这些話应該这样說：

施蒂納的不要求彻底性或
任何一点可靠性的話

"其实也用不着怀疑：人靠习慣即可保証不受物的侵犯、世界的侵犯，并且建立自己的世界——仅仅在这个世界中人感到像在家乡和家里一样——也就是說，給自己創立天国。要知道'天国'除了它是人的眞正故乡之外沒有任何其他意义，在那里就不再有任何異物支配他和統治他了，就不再有世俗事物的任何影响使他排斥自身了，一句話，在那里世俗事物的渣滓已經清除，而且世界的斗爭已經有了尽头，在那里他就不再有任何不如意可說了。"(第 89 頁)

清洗过的話

"其实也用不着怀疑"：因为中国称为天朝，因为"施蒂納"談的恰恰是中国而且已"习慣于"靠无知"来保証不受物的侵犯、世界的侵犯，并且建立自己的世界——仅仅在这个世界中他感到像在家乡和家里一样"。因此，他从中国的天朝中給自己"創立天国"。"要知道"世界的侵犯、物的侵犯"除了"世界、物是**唯一者**的"眞正的"地獄"之外沒有任何其他意义"，在地獄中一切都作为"**異物**""支配他和統治他"，但他善于把这个地獄变成自己的"天国"，他的方法是："排斥""世俗的"

历史事实和联系的任何“影响”，这样一来，他就不感觉和它們相異了；“一句話，在地獄中世俗的”、历史事实的“渣滓已經清除，而且”施蒂納在“世界的尽头”已經不再“有”任何“斗爭”了。这样一来，一切都說尽了。

第六个“历史的反思”。施蒂納在第 90 頁上以为：

“在中国，**一切都是預定的**；不管发生什么事情，中国人**总是知道**他們应該如何行动，并且他們也用不着順应**环境**；**任何意外的事**都不会把他們从他們的安靜的天国推下来。”

英国人的轰击也不会把他們推下来，——中国人确切地知道“他們应該如何行动”，特别是对待他們所不熟悉的輪船和榴霰弹[57]。

这是圣麦克斯从黑格尔的“历史哲学”第 118 頁和第 127 頁中抄来的，但为了編造自己的上述的反思，他自然不得不加添某些**唯一的东西**。

圣麦克斯继續說：“**因此，人类**靠习慣登上教育阶梯的**第一級，并且因为人类想像**在得到文化后就登上天国，登上文化或第二天性的王国，**所以人类**實实登上天梯的第一級。”（第 90 頁）

“因此”，即因为黑格尔写历史是从中国开始的，并且因为“中国人不会失去常态”，“施蒂納”就把人类变为一个“登上文化阶梯的第一級”的人，而且是“靠习慣”登上去的，因为，在施蒂納看来，中国除了是“习慣”的化身之外沒有任何其他意义。現在我們的这位与圣物作战的战士还得把“阶梯”变为“天梯”，——这是因为中国还叫作天朝。“因为人类想像”（施蒂納“究竟是从何处如此清楚地得知”人类在想像“什么”，参看“維干德”第 189 頁）：第一，它把“文化”变为“文化的天国”，第二，把“文化的天国”变为“天国的文

化”——这正是施蒂納早就該証明的——(臆造的人类的观念，它在第 91 頁上是作为施蒂納的观念出現的，因而它是得到了恰当的表达的)，“所以人类**眞实**登上天梯的第一級”。由于人类**想像**登上天梯的第一級……所以……人类就**眞实**登上去了！“**因为**”“青年”“想像”成为純粹的精神，所以他就眞实成了純粹的精神！大家看一看关于“青年”和“基督教徒”的議論，关于从事物世界向精神世界过渡的議論，那里已經提出了这种“唯一”思想的天梯的簡单公式。

第七个历史的反思。在第 90 頁上說：“如果蒙古族〈它紧接在天梯之后，“施蒂納”借助于天梯，靠臆造的人类的观念认定了一个精神实体〉已經确定了諸精神实体的存在〈确切些說，如果“施蒂納”已經确定了自己的关于蒙古人的精神实体的幻想〉，**那末**，高加索人数千年来已經和这些精神实体斗爭，以求深入它們的底蘊。”(成为成人并力求“洞察思想”的青年；“經常渴望”“探究神性的深奥”的基督教徒。）因为中国人已經认定了某些天曉得是哪些精神实体的存在(“施蒂納”除了自己的天梯之外，沒有认定任何这样的实体)，所以，高加索人数千年来就不得不和“这些”中国人的“精神实体”周旋；不仅如此，施蒂納在下面两行以后还认定他們眞实地“冲击了**蒙古人的**天国(天)”，并接着說：“他們什么时候可以摧毀这个天国，他們什么时候可以終于变成**眞实的高加索人并发現自己呢**？”以往作为成人出現过的否定的統一，在这里又表現为“眞实的高加索人”，即不是黑人般的高加索人，不是蒙古人般的高加索人，而是**高加索的高加索人。**这高加索的高加索人在此却是作为概念，作为本质，同眞实的高加索人脫离；作为“高加索人的理想”，作为眞实的高加索人应在其中“发現自己”的一种“职責”，作为“使命”、“任务”，作为“圣物”，作为“神圣的”高加索人，作为

"完善的""就是在天国的"高加索人、"就是神"的高加索人，同眞实的高加索人相对立。

"施蒂納"在第91頁上认为，"人們已經通过蒙古种族的艰苦挣扎創立了天国"，——他却忘了眞实的蒙古人和綿羊打交道比和天国① 打交道多得多——"当高加索部落的人們……只要他們还和天国打交道……承担冲击天国的事业的时候"。人們已經創立了天国，当……只要还……承担……的时候。一无要求的"历史的反思"在这里是用一种 consecutio temporum〔时間順序〕表达出来的，这种时間順序的表达法毫不"要求"典范性"或任何一点"文法上的正确性；句子的結构和历史的結构相称；"施蒂納"的"要求""仅限于此"，并且"从而达到他的最終目的"。

第八个历史的反思，是諸反思的反思，全部施蒂納造的历史的开始和終結：乡下佬雅各认为，直到今天为止发生的所有的民族运动只不过是天国的更替（第91頁），（这一点我們在一开始时就已在他那里看到）这一点也可以这样表达：直到今天为止更替着的高加索种族的各世代只做了一件事，就是和道德的概念周旋（第92頁），并且"他們的全部事业仅限于此"（第91頁）。假使他們把这种倒霉的道德、这种幽灵从头脑中挤出去，他們也許就会有所收获；但他們却一无所获，的的确确一无所获，并且現在不得不被圣麦克斯当作小学生一样处罰做功課。下述情况完全符合于他的这种历史观：即在結尾处（第92頁）他召来思辨哲学的亡魂，以便"使这种天国、諸精神和怪影的王国在其中得到合适的秩序"；并且稍后思辨哲学被了解为"完善的諸精神王国"本身。

---

① 双关語：德文«Hämmel»——"綿羊"，«Himmel»——"天国"。——編者注

为什么凡是照黑格尔那样理解历史的人，到最后都不得不达到作为全部以往历史的結果的、在思辨哲学中才完成和就緒的諸精神王国呢，“施蒂納”可以毫不費事地在黑格尔那里找到謎底。为了得到这种結果，“就必須把精神的概念作为基础，然后指出历史是精神本身的过程”（“哲学史”第3卷第91頁）。在“精神的概念”被悄悄地塞給历史作为基础之后，当然就很容易“指出”精神的概念到处显現，然后就让这一过程“得到合适的秩序”。

圣麦克斯在使一切“得到合适的秩序”之后，現在可以欢呼：“努力为精神爭取自由，这就是蒙古精神”等等（参看第17頁：“揭示純粹的思想……这是青年的愉快”等等）。接着他可以虛伪地說：“因此一望而知，蒙古精神……代表非感性和非自然”等等。其实他应該这样說：一望而知，蒙古人只是乔装改扮的青年，他是事物世界的否定，所以也可以叫作“非自然”、“非感性”等等。

現在我們又达到这阶段，“青年”可以轉变为“成人”了。“但誰来把精神变为它的无呢？是这样的人，他借助于精神来說明自然界是虛无的、有限的、暫时的〈即把自然界想像成这样，根据第16頁以及以下各頁，做这件事的是青年，以后是基督教徒，然后是蒙古人，然后是蒙古人般的高加索人，但其实只是唯心主义〉，——仅仅他能把精神貶低到〈即在他的想像中〉同样的虛无程度。”（是指基督教徒等等嗎？“施蒂納”叫道：不是。他在这里又像在第19—20頁上談到成人时那样玩花招了。）“我能够做这件事，你們中的每一个人就能够做这件事，只要他作为无限的我行事和創造〈在他的想像中〉，一句話，能够做这件事的是利己主义者”（第93頁），即成人，高加索的高加索人，因而就是完善的基督教徒、眞正的基督教徒、圣者、圣物。

在談下一步的命名之前，我們“在这个地方”也将对施蒂納“关于我們的蒙古精神的历史反思”的起源“插入一个历史反思”。不过，我們的历史反思与施蒂納的不同，它一定“要求彻底性和可靠性”。施蒂納的全部历史反思像他关于“**古代人**”的想像一样，是由黑格尔思想的片断拼凑起来的。

他所以把黑人般的人解釋为“儿童”，是因为黑格尔在“历史哲学”第 89 頁說：

“非洲是历史的**童年时代的地方。**”“在对非洲〈黑人〉精神下定义时，我們应該完全撇开**普遍性这一范疇**”（第 90 頁），——这就是說儿童或黑人虽然有思想，但他还不知道思想**本身**。“在黑人那里，意識还沒有达到牢固的客观性——例如，**神、律法**，在此中人就可以**直观自己的本质**”……“因此黑人完全不知道**絕对的本质**。黑人是完全不受約束的**自然人**”（第 90 頁）。“虽然他們不能不意識到自己依賴于自然物〈正如“施蒂納”所說的，依賴于物〉，但这毕竟还沒有使他們意識到某种更高的东西。”（第 91 頁）

在这里我們又发現施蒂納对儿童和黑人的一切規定——依賴于物，不依賴于思想，特别是不依賴于“**思想**”、“**本质**”、“絕对的〈神圣的〉本质”等等。

他在黑格尔的著作中找到蒙古人，其中也包括中国人，作为历史的开端，而由于历史在黑格尔看来是諸精神的历史（只不过沒有像“施蒂納”的看法那样幼稚可笑），所以，不言而喻，蒙古人把精神带进了历史并且是一切“**圣物**”的原始的代表。黑格尔还特别在第 110 頁上把“**蒙古人的王国**”（达賴喇嘛的）說成是“**祭司的王国**”，是“神权統治的王国”，是“**精神的、宗教的王国**”，和中国人的世俗帝国相对立的王国。当然，“施蒂納”必須把中国和蒙古人等同起来。在黑格尔的著作第 140 頁上甚至提到“**蒙古原則**”，“施蒂納”就是由此造出了“**蒙古精神**”这个概念。此外，如果他想把蒙古人归

入“唯心主义”这一范疇，那末，他也許能在达賴喇嘛的家业中以及佛教中“找到”与他的破烂“天梯”截然不同的“精神实体”。但他連好好地讀讀黑格尔的“历史哲学”的功夫也沒有！施蒂納对历史的态度的特殊性和唯一性在于：利己主义者变成了黑格尔的“笨拙的”抄襲者。

b. 天主教和新教

（参看“旧約的經济”）

我們在这里叫作天主教的，“施蒂納”称之为“中世紀”；但由于他把中世紀的神圣的宗教的本质、中世紀的宗教，和現实的、世俗的、有形体的中世紀混为一談（像在“其他各方面”一样），所以我們宁可立刻就为这整个事情正名。

“中世紀”是“一个漫长的历史时期，当时人們滿足于掌握眞理这一幻想〈此外，人們什么也不想，什么也不干〉，并未认眞考虑：为了掌握眞理，自己是否应当成为眞实的东西”……。“在中世紀人們〈就是說，在整个中世紀〉节制自己的情欲，以便具有能力把圣物吸进自身。”（第 108 頁）

黑格尔确定天主教教会中对神物的关系如下：

“人們把絕对的东西当作純粹外在的东西来对待”〈在外部存在的形式中的基督教〉（“哲学史”第 3 卷第 148 頁及其他地方）。固然，个人要吸受眞理，必須清洗自身，但“这也是通过外在的方式即贖罪、斋戒、苦行、朝圣地、朝圣而实現的”（同上，第 140 頁）。

“施蒂納”用下述詞句完成了这一过渡：

“就像人們为了看見远处的东西当然也使勁睜大自己的眼睛一样……人們节制自己的情欲，等等。”

因为在“施蒂納”看来中世紀和天主教是一回事，所以中世紀自然也由路德結束，第 108 頁。而路德本人則被归結为下述在談

到青年时，在与施里加的談話中以及在其他地方早已見过的概念規定：

“如果人想領悟眞理，他必須变为像眞理本身一样的眞。只有已經在信仰中具有眞理的人，才能获得眞理。”

关于路德教，黑格尔写道：

“福音的眞理只存在于对福音的眞正关系中……　精神的本质关系仅仅是为精神存在的……　因此，精神对这种內容的关系是这样的：虽然內容是本质的，但神圣的和起圣化作用的精神与这种內容有关系，这同样是本质的。”（“哲学史”第3卷第234頁）“这就是路德的信仰：他的〈即人的〉信仰是被要求的，并且只有他的这种信仰才能具有眞理的意义。”（同上，第230頁）“路德……断言：神物只有当它在这种信仰的主观精神性中被享受时，才是神的。”（同上，第138頁）“教会的〈天主教教会的〉教义是作为現有眞理的眞理。”（“宗教哲学”58第2卷第331頁）

“施蒂納”继續說：

“因此，与路德一起出現了这样的认識：因为眞理是思想，所以眞理只有对思維着的人来說才是存在的，这就是說，人对自己的对象即思想，必須采取一种完全不同的观点，信仰的〈通过同位語〉、科学的观点，或思維的观点。”（第110頁）

除了“施蒂納”在这里又一次地“插入”的重复之外，值得注意的只有从信仰到思維的过渡。黑格尔是这样完成这种过渡的：

“但是，第二，这种精神〈即神圣的和起圣化作用的精神〉实质上也是思維着的精神。这样的思維也必須在这种精神中获得自己的发展……”（第234頁）

“施蒂納”继續說：

“这种思想〈“我是精神，仅仅是精神”〉貫穿整个宗教改革的历史，一直到今天。”（第111頁）

在“施蒂納”看来，从16世紀起，除了宗教改革史，就沒有任何

其他的历史了，而且他所理解的宗教改革史也仅仅是黑格尔所描述的。

圣麦克斯又一次表示了他的无限的信仰。他又把德国思辨哲学的全部幻想的一字一句都当作眞理，不仅如此，他还使得它們愈来愈思辨，愈来愈抽象。在他看来，只存在宗教和哲学的历史，而且这种历史只是靠黑格尔而存在的，黑格尔的著作已逐渐成为現代德国的所有贩卖原则的投机商以及各种体系的創造者的通用的夹带和指南了。

天主教 = 对作为物的眞理的关系，儿童，黑人，“古代人”。

新教 = 对精神內的眞理的关系，青年，蒙古人，“近代人”。

这一套結构全是多余的，因为所有这一切在論“精神”那一章中早已有过了。

如“旧約的經济”中所暗示的，在新教范圍內又可以使儿童和青年通过新的“轉变”出現，就像“施蒂納”在第 112 頁上这样做的：他把英国經驗論哲学說成是儿童，把德国思辨哲学說成是青年，并使二者对立起来。这里他又在抄襲黑格尔，和往常一样，黑格尔在“圣书”中經常以**不定代詞** «*Man*»〔“某人”〕的身分出現的。

“某人〈即黑格尔〉把培根赶出哲学的王国”。“看来，称为英国哲学的东西，显然沒有超过像培根和休謨这样的所謂清醒的头脑的发現。”(第 112 頁)

黑格尔是这样說的：

“培根事实上是在英国称为哲学的而且迄今还沒有一个英国人超过的那些观点的眞正的倡导者和代表。”(“哲学史”第 3 卷第 254 頁)

“施蒂納”称为“清醒的头脑”的人，黑格尔称之为“有教养的举世聞名的人”(同上，第 255 頁)；在圣麦克斯那里，这些人甚至一下子都变成了“儿童心灵的純朴”，因为英国哲学家必須代表儿

童。正是由于这个儿童的原因，培根就不得"注意神学的問題和要点"，而不管他在自己的著作(特别是在"論科学的发展"、"新工具"和"論文集"[59])中讲了些什么。反之，"德国的思維……认为……认識本身是生活"(第 112 頁)，因为德国的思維是**青年**。Ecce iterum Crispinus! [60]

至于施蒂納如何把笛卡儿变成一个德国哲学家，讀者自己可以在"圣书"第 112 頁上查看。

D. 教阶制①

乡下佬雅各在以上的叙述中把历史只看作抽象思想的产物，或者确切些說，看作他自己关于抽象思想的各种观念的产物，他认为历史是受这些观念支配的，而这些观念归根到底都消融于"**圣物**"之中。接着他把"**圣物**"、思想、黑格尔的絕对观念对經驗世界的这种統治，描写成当前存在的历史关系，描写成圣者、思想家对世俗世界的統治，即**教阶制**。在这种教阶制中，过去**分先后**出现的东西，现在是**并列**存在的，于是这两种并存的发展形式中的一种統治着另一种。这样，青年統治儿童，蒙古人統治黑人，**近代人**統治**古代人**，自我牺牲的利己主义者 (citoyen) 統治通常理解的利己主义者 (bourgeois)，等等，——参看"旧約的經济"。"精神世界""消灭""事物世界"，这在这里表现为"思想世界""統治""事物世界"。因此十分自然，"思想世界"在历史一开头时就进行的那种統治，势必在历史的結尾也被描述为思維者对事物世界的眞实的确实存在

① 德文为 «die Hierarchie»，俄文为 «Иерархия»，这个詞通常有"教阶"、"圣秩"、"教阶制"、"等級制"等含义，但在施蒂納的思辨体系中把該詞主要解釋为"精神、观念、圣物的統治"。——譯者注

的統治，我們以后还将看到，归根到底被描述为思辨哲学家对事物世界的統治，这样一来，圣麦克斯还要做的仅仅是：同思想家們的思想和观念作斗爭并克服它們，从而成为“事物世界和思想世界的所有者”。

“**教阶制是思想的統治**，精神的統治。至今我們是有教阶制的，我們受那些以思想为依据的人压迫，而思想就是**圣物**。”（第 97 頁）——〈誰沒有早就覚察到这一点呢？施蒂納生怕人家責备他在全部“圣书”中仅仅是創造“思想”即“**圣物**”，他竭力为自己开脫，說自己确实在这本书的任何地方都沒有創造过一个思想。但是，在“維干德季刊”上，他說自己有“**思維的絕技**”，按照他的解釋，即制造“**圣物**”的絕技，关于这一点我們不去反駁了。〉——“教阶制是**精神的最高統治**。”（第 467 頁）——“**中世紀的**教阶制只是軟弱的教阶制，因为它还不得不容許各种各样世俗的野蛮制度无拘无束地和自己并存〈“施蒂納究竟是从何处如此清楚地得知教阶制不得不这样做”，我們馬上就会看清楚〉，只是宗教改革才鍛炼了教阶制的力量。”（第 110 頁）实质上，“施蒂納”认为“精神的統治从来沒有”像在宗教改革之后“那样地无所不包和无所不能”；他认为：精神的这种統治“不是把宗教原則同艺术、国家和科学割裂开来，相反地，是把它們全部从現实界提升到精神的王国并使它們成为宗教的”。

在对近代史的这种看法中所渲染的，仍然只是思辨哲学的关于精神支配历史的陈旧幻想。不仅如此，这里还表明：这位虔信的乡下佬雅各总是盲目地相信他从黑格尔那里取来的、在他看来已經成为傳統的世界观，把它看作**現实世界**，并在这块基地上“阴謀活动”。至于在这一段話中什么东西能够成为他“自己的”和“唯一的”，那就是把精神的統治看作教阶制这一观点，——我們在这里仍将“插入”一段有关施蒂納的“教阶制”的来源的簡短的“历史反思”。

黑格尔在下述的“轉变”中談到教阶制的哲学：

“我們在柏拉图的‘理想国’中看到了应該由哲学家执政的思想，而現在

〈在天主教的中世紀〉是道出了**应該由精神的东西来**统治的时代；但精神的东西具有这样的意思：应該由**僧侶、教会人士来**統治。这样一来，精神的东西就变为特殊的存在物、变为个人了。”（“哲学史”第3卷第132頁）——“这样一来，現实界、世俗生活**无神遺棄**……少数的个别人物是神圣的，而其他的人都**是非神圣的**。”（同上，第136頁）“为神遺棄”被更詳細地解釋为：“所有这些形式〈家庭、劳动、国家生活等等〉被认为是虛无的、**非神圣的**。”（“宗教哲学”第2卷第343頁）——“这是与世俗生活的結合，而世俗生活是不可通融的，**世俗生活本身是野蛮的**〈黑格尔在其他地方还用“野蛮制度”来代替这个詞；例如，参看“哲学史”第3卷第136頁〉，由于它本身是野蛮的，所以它只是**被統治**。”（“宗教哲学”第2卷第342、343頁）——“可見这种統治〈天主教教会的教阶制〉是激情的統治，虽然它应該是精神的东西的統治。”（“哲学史”第3卷第134頁）——“**但眞正的精神的統治**不可能**是在这种意义上的精神的**統治，即精神的对立面处于从屬地位。”（同上，第131頁）——“正确的意义是：**精神的东西本身**〈按照“施蒂納”的說法是“**圣物**”〉应該起决定性的作用，**并且迄今的事物的进程就是如此**；例如，我們看到在**法国革命**中〈追随着黑格尔，“施蒂納”也看到这一点〉**占統治的应当是抽象思想**；国家的宪法和法律应当根据这种抽象思想制定，人与人之間的联系应当由这种抽象思想来建立，并且人們应該意識到：**他們认为具有意义的东西，就是抽象思想**、自由和平等，等等。”（“哲学史”第3卷第132頁）新教所实現的眞正的精神的統治与它在天主教教阶制中的不完善的形式相反，它被进一步規定为：“**世俗的东西在自身內被精神化**”（“哲学史”第3卷第185頁）；“神物在現实界中現实化”（于是，天主教所謂的神对現实的遺棄就停止了——“宗教哲学”第2卷第344頁）；神圣的东西和世俗的东西之間的“矛盾”“**在道德中获得解决**”（“宗教哲学”第2卷第343頁）：“道德制度”〈婚姻、家庭、国家、自力所得的財产等等〉被认为是“神的、神圣的”（“宗教哲学”第2卷第344頁）。黑格尔用两种形式来表达这种眞正的精神的統治：“**国家、政府、法、財产、市民秩序**〈根据我們从黑格尔的其他著作中所知道的，还有艺术和科学等等〉都是在有限性形式中表現出来的……**宗教的东西**。”（“哲学史”第3卷第185頁）最后，这种宗教的东西、精神的东西的統治等等被表述为哲学的統治：“对精神的东西的意識現在〈18世紀〉按其本质来說是基础，**因此統治轉到哲学那里去了**。”（“历史哲学”第440頁）

由此可見，黑格尔硬說中世紀的天主教教阶制具有想成为"精神的統治"的意图；随后又把这种教阶制解释为这种精神統治的有局限性的、不完备的形式，他认为这种統治在新教以及它的臆想出来的进一步发展中得到完成。不管这是多么不合乎历史，黑格尔总还相当尊重历史，他沒有把"教阶制"的名称扩展到中世紀之外去。但圣麦克斯从这位黑格尔那里得知：較晚的时代是較早的时代的"眞理"，因此，精神的完备的統治时代是精神的尚不完备的統治时代的眞理，因此新教是教阶制的眞理，也就是說，是眞正的教阶制。但既然只有眞正的教阶制才配称为教阶制，那就很明显，中世紀的教阶制不能不是"軟弱的"；这是施蒂納很容易証明的，因为黑格尔在上述各段話中以及在其他上百处地方都把中世紀精神的統治描写成不完备的。施蒂納所要做的只不过是抄一下而已，至于他"自己的"全部活动就是：以"教阶制"一詞代替"精神的統治"一詞。他甚至連非常簡单的推論，即他借以把精神的統治直接变为教阶制的推論也可以完全不作，因为：在德国理論家中間，用原因来称呼結果，把所有淵源于神学但又还沒有完全达到这些德国理論家的原理的高度的东西，如黑格尔的思辨、施特劳斯的泛神論等等，都归結为神学的范疇，已經成为时髦的事了，——这是在1842年十分流行的把戏。从上面引到的那几段話中也可看出黑格尔（1）把法国革命看作是这种精神的統治的新的更完备的阶段；（2）认为哲学家是19世紀世界的統治者；（3）肯定現在人們中間只有抽象思想在統治着；（4）在他那里，婚姻、家庭、国家、自力所得、市民秩序、財产等等已被看作是"神的和神圣的东西"，已被看作是"宗教的东西"了；（5）作为世俗化了的神圣性或神圣化了的世俗生活的道德被描写成精神統治世界的最高形式和最后形

式，——所有这一切都是"施蒂納"所逐字逐句重复的东西。

关于施蒂納的教阶制不值得多費唇舌和論証，值得一談的仅仅是：施蒂納为什么抄襲黑格尔，——这是一个事实，但要說明这个事实又需要一些物质材料，所以这个事实只有对那些熟悉柏林气氛的人才是可以解釋清楚的。至于黑格尔关于精神的統治的观念究竟是如何形成的，那是另一个問題，关于这一問題請看上面說的。

圣麦克斯采納了黑格尔关于哲学家統治世界的观点，并且把这种統治变为教阶制；这是通过我們这位圣者的极端非批判的輕信和通过一种"神圣的"或者說无可救药的无知而实現的。这种无知使他仅滿足于"浏覽"历史（即走馬看花式地閱讀黑格尔所用的历史材料），而不願費功夫去"知道"許多"事物"。总而言之，一旦开始"学习"，他就得担心不能从事于"取消和融化"了（第96頁），就得担心陷在"虱子臭虫的忙碌"中了，——要寻找不"进到""取消和融化"自己无知的理由。那是俯拾皆是的。

如果人們要像黑格尔那样第一次为全部历史和現代世界創造一个全面的結构，那末沒有广泛的实証知識，沒有对經驗历史的探究（哪怕是一些片断的探究），沒有巨大的精力和远見，是不可能的。反之，如果只滿足于利用和改造現成的結构来达到自己的目的，并用个别的例子（例如黑人和蒙古人、天主教徒和新教徒、法国革命等等）来說明"自己的"这种观点，那就完全不要求有任何历史知識；而我們的这位与圣物搏斗的战士正是如此行动的。这样利用的結果必然是很可笑的；最可笑的是从过去突然跃进到現在，这方面的例子我們在关于"怪想"的議論中已經看到了。

至于談到中世紀的現实的教阶制，我們在这里所要指出的只

是：它对于人民，对于广大的群众是不存在的。对于广大群众来說，只有封建制度是存在的，教阶制只有当它本身或者是封建的或者是在封建制度范圍內反封建的时候才是存在的。封建制度本身以純粹經驗的关系作为自己的基础。教阶制以及它和封建制度的斗爭(某一阶級的思想家反对本阶級的斗爭)只是封建制度以及在封建制度內部展开的斗爭(也包括在封建主义国家之間的斗爭)在思想上的表現。教阶制是封建制度的观念形式；封建制度是中世紀的生产和交往关系的政治形式。因而，要把封建制度反对教阶制的斗爭解釋清楚，只有闡明这些实际的物质关系；而这些关系闡明以后，所有以往盲目相信中世紀幻想特别是皇帝和教皇在相互斗爭中所提出的幻想的历史观就站不住脚了。

由于圣麦克斯只是把黑格尔关于中世紀和教阶制的一些抽象概念归結为“华丽的詞句和貧乏的思想”，所以在这里就毫无必要过久地談論現实的历史的教阶制了。

从上面讲的已經可以看出：魔术也可以反过来变，天主教不仅可以被了解为准备阶段，而且可以被了解为眞正教阶制的否定；結果，天主教 = 精神的否定、非精神、感性，这样也就出現了乡下佬雅各的一个偉大的教条：耶穌会教徒“使我們免遭感性的衰落和毀灭”(第 118 頁)。如果感性眞的“毀灭”了，“我們”将会怎么样，还不得而知。从 16 世紀开始的全部物质运动不仅是使“我們”免遭感性的“衰落”，相反地，还使“感性”得到更为广泛的发展，而这个运动对“施蒂納”来說并不存在，——所有这一切都是耶穌会教徒实現的。此外，可参看黑格尔的“历史哲学”第 425 頁。

圣麦克斯把旧日的僧侶的統治移到近代，从而把近代解釋为“僧侶主义”；随后他又把这种移到近代的僧侶統治看作是和旧日

的中世紀的僧侶統治有区别的，他把这种統治描写成思想家的統治、"教书匠精神"。因此，僧侶主义 = 作为精神的統治的教阶制，教书匠精神 = 作为教阶制的精神的統治。

"施蒂納"用三个困难的轉变实現了向僧侶主义的这一簡单的过渡，其实这完全不是过渡。

第一，从他的观点看来，"僧侶主义的概念"可以在"为一个偉大的观念、为善事〈还是那个善事！〉、为一种学說等等而生活的"一切人之中"找到"。

第二，施蒂納在他的幻想世界中"碰到""还沒有学会摆脫僧侶主义的世界历来就有的幻想"，即"为一个观念而生活和創造，等等"。

第三，"这是观念或僧侶主义的統治"，即："例如罗伯斯比尔〈好一个"例如"！〉、圣茹斯特等等〈好一个"等等"！〉都彻头彻尾是僧侶"等等。因此，这三个轉变——其中僧侶主义"被发現"、"被找到"和"被召喚"了（这全在第 100 頁上）——所表明的只是圣麦克斯过去不止一次向我們重复的东西，即精神、观念、圣物对"生活"的統治（同上）。

在圣麦克斯把"观念或僧侶主义的統治"悄悄地塞給了历史之后，当然，他就可以毫不費力地在全部以往的历史中重新找到这种"僧侶主义"，从而把"例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等"說成是僧侶并把他們跟英諾森三世和格雷哥里七世等同起来，于是任何唯一性都在唯一者面前消失了。实在說来，所有这些都只不过是一个人物即創造了从基督教开始的全部历史的"僧侶主义"的不同的名称和不同的装扮而已。在这样的历史观之下，"青紅皂白，一律不分"，因为所有历史差别都被"取消"和"融化"在"僧侶主义的概念"

中了。关于这一点，圣麦克斯在談到“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”时馬上就給我們提供了鮮明的例子。这里，先是罗伯斯比尔被作为圣茹斯特的“例子”来引用，而圣茹斯特則被作为罗伯斯比尔的“等等”来引用。随后就說：“一个无数‘个人的’世俗的利益的世界与这些神圣利益的代表相对立。”是誰与他們相对立呢？是吉倫特派和热月派；这两派經常非难他們这些革命力量，即当时独一无二的眞正革命的阶級的眞正代表，“无数”群众的代表（参看：“例如”勒奈·勒瓦瑟尔写的“回忆录”，“等等”，“即”努加雷的“监獄历史”；巴莱尔的著作；自由（和商业）的两个朋友[61]；蒙格亚尔的“法国史”；罗兰太太的“告后輩书”；让·巴·路韦的“回忆录”；甚至博利約的令人作嘔的“历史論丛”等等，以及革命法庭各次审訊、記录“等等”），責难他們破坏了“神圣的利益”、宪法、自由、平等、人权、共和政体、法、sainte propriété〔神圣的財产〕，“例如”破坏了三权分立、人性、道德、中庸之道“等等”。所有的僧侶也和他們对立，責难他們違反了宗教問答和道德問答的所有主要条文和次要条文（参看：“例如”，M. R.① 的“革命时期法国僧侶史”1828 年巴黎天主教书商出版，“等等”）。市民的历史評注可归結如下：在 règne de la terreur〔恐怖統治〕时期，“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”砍了 honnêtes gens〔正人君子的〕头（参看：愚蠢的貝尔蒂埃先生的无数著作，其次，“例如”，蒙茹阿的“罗伯斯比尔的阴謀”“等等”）。圣麦克斯把这一評注表达在下述的轉变中：“因为这些革命的僧侶或教书匠是为人服务的，所以他們砍了人們的头。”这样一来，圣麦克斯自然关于砍头的現实的經驗的理由，即以非常世俗的

---

① M. R. 是雷尼埃(Règnier)的笔名。——譯者注

利益为根据的理由，哪怕只說一句“唯一的”話的麻煩也都省去了，当然，这些利益不是股票投机商的利益，而是“无数”群众的利益。一位較早期的“僧侶”斯宾諾莎早在17世紀就毫不客气地作了圣麦克斯的“訓育員”，他說：“无知不是理由。”所以圣麦克斯对斯宾諾莎这个僧侶竟仇恨到这种地步，他竟接受同斯宾諾莎敌对的僧侶萊布尼茨的說法，并为所有这些惊人現象“例如”恐怖主义、砍头“等等”造出“充足的理由”，即“这些教士把这类东西塞进自己的头脑中了”（第98頁）。

为一切找到了充足理由的幸福的麦克斯（“現在我已找到理由，我的錨永远抛在这里”，在什么地方呢？无非是抛在观念中，“例如”在“罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”的“僧侶主义”“等等”中，乔治·桑、蒲魯东、純洁的柏林女裁縫等等），“沒有責备資产阶級在考虑究竟能給革命思想多大的活动場所时請教他們自己的利己主义”。对于圣麦克斯来說，鼓舞了1789年的 habits bleus〔藍制服〕① 和 honnêtes gens〔正人君子的〕“革命思想”也就是1793年 sansculottes〔长褲汉〕② 的“思想”，也就是現在考虑是否要“給予活动場所”的这种思想，——但在麦克斯的这些議論中，根本沒有对任何“思想”“給予活动場所”。

現在我們来看看現代的教阶制，即观念在日常生活中的統治。“圣书”的整个第二部分充滿了反对这种“教阶制”的斗爭。所以在

---

① 指法兰西共和国軍队的士兵，由他們的服色得名，广义指共和派，以别于保皇派。——譯者注

② 长褲汉（法文 sans-culottes 是不穿短褲的意思）是18世紀法国資产阶級革命时代貴族对革命者、共和党人所起的綽号，因为他們和穿天鵝絨短褲的貴族不同，穿的是粗布长褲。——譯者注

我們談到这第二部分时再詳細地談这种教阶制。但既然圣麦克斯正像在"怪想"那一章中一样，在这里預先享受他的思想，他在前面重复后面的东西，而在后面又重复前面的东西，所以，我們在这里就不得不举几个有关他的教阶制的例子。他的著书立說的方法就是在他整本书中到处見到的唯一的"利己主义"。他的自我享乐与讀者所享受到的快乐恰恰成反比。

因为市民們要求爱他們的王国，爱他們的制度，所以，在乡下佬雅各看来，他們想"在世上創立爱的王国"(第 98 頁)。因为他們要求尊敬他們的統治以及这一統治的各种关系，即想篡夺对尊敬的統治，所以，在这位乡下佬雅各看来，他們要求尊敬的完全統治，他們把尊敬当作是活在他們之中的神圣的精神来看待(第 95 頁)。資产者的假仁假义的虛伪的意識形态用歪曲的形式把自己的特殊利益冒充为普遍的利益，这位具有移山信念的乡下佬雅各却认为这种歪曲形式是資本主义世界的現实的世俗的基础。为什么这种意識形态的欺騙在我們的圣者那里正是获得了这种形式，我們在談到"政治自由主义"时将会知道。

圣麦克斯在第 115 頁上談到家庭时給我們提供了一个新的例子。他声称：虽然从自己家庭的統治下解放出来非常容易，但"拒絕服从，这很容易引起良心的譴責"，所以人們牢牢地保持住家庭的爱、家庭的概念，这样就获得了"神圣的家庭概念"、"圣物"(第 116 頁)。

我們这位好小伙子又在經驗关系完全占統治地位的地方看到了圣物的統治。資产者对待自己制度的規章就像犹太人对待律法一样：他們在每一个别場合只要有可能就違反这些規章，但他們却要所有其他的人遵守它們。如果全体資产者都一下子違反資产阶

級的規章，那末，他們就不成其为資产者了，——当然，这样的行为是他們所想不到的，并且也决不是以他們的意願为轉移的。淫乱的資产者違反婚姻制度，偷偷地与人私通；商人違反財产制度，用投机、倒閉等方式剝夺别人的財产；年青的資产者到了能独立时候就脫离自己的家庭而独立，实际上是为了自己而取消家庭。但是，婚姻、財产、家庭在理論上仍然是神圣不可侵犯的，因为它們构成資产阶級賴以建立自己的統治的实际基础，因为它們（它們是具有資产阶級形式的）是使資产者成其为資产者的条件，——这就像經常被違反的律法使信教的犹太人成其为信教的犹太人一样。資产阶級道德就是資产者对其存在条件的这种关系的普遍形式之一。不能一般地談家庭本身。資产阶級历史地使家庭具有資产阶級家庭的性质；在这样的家庭中无聊和金錢是紐带，这样的家庭也发生資产阶級的家庭解体，但这种解体并不妨碍家庭本身继續存在。同家庭的骯髒的存在相适应的就是那种在冠冕堂皇的詞句和普遍的虛伪掩盖下的神圣的家庭概念。在家庭眞正被取消了的地方，如在无产阶級那里，情况与“施蒂納”所想的恰好相反。那里完全不存在家庭的概念，但往往毫无疑問地可以看到以非常現实的关系为基础的家庭情誼。在18世紀，家庭的概念被哲学家取消了，因为現实的家庭在文明的极盛时代已經开始解体。家庭的內在联系瓦解了，包括在家庭概念中的各个因素如服从、尊敬、夫妇間的忠誠等等瓦解了；但家庭的現实的軀体、財产关系、对其他家庭的排他关系、勉强的共同生活，——由于有子女、由于現代城市的建筑、由于資本的形成等所产生的关系，——所有这一切虽遭到无数次的破坏，但都保存下来了，因为家庭的存在必然会受它和不以資产阶級社会的意志为轉移的生产方式的联系所制約的。这种

必然性最明显不过地表現在法国革命时代，那时家庭曾經一度几乎完全被法律所取消。但家庭甚至到19世紀还继續存在着，不过它的解体过程变得更为普遍了，但这不是由家庭概念而是由工业和竞爭的更高的发展所引起的；尽管家庭的解体早就由法国和英国的社会主义者宣布过了，并且終于通过法国小說滲入到了那些德国圣师中間，但是家庭仍然存在着。

还有一个說明观念在日常生活中的統治的例子。由于学校教师在想到他們报酬的微薄时，能以他們所服务的事业的神圣性来自慰(仅仅在德国才可能这样)，所以乡下佬雅各眞的相信：这种漂亮話是他們的低薪的原因(第100頁)。他相信："圣物"在現代資本主义世界中具有現实的金錢的价值。他相信：如果"圣物"被取消，那末，普魯士国家的有限資財(順便提一下，关于这一点可参看布朗宁的著作[62])就会增加到这样的程度：每个乡村教师一下子就可以領到部长級的薪俸。

这是胡說八道的教阶制。

"教阶制的"，像偉大的米希勒所說的，"雄偉大教堂的拱心石""有时"由"某人"来充当。

"某人有时把人們分为两类：有教养者和无教养者〈有时把猴子分为两类：有尾猴和无尾猴〉。前者由于配得上自己的名称，所以他們同思想、精神打交道。"他們"在基督教以后的时代占着統治，并且因自己有思想而要求……受尊敬"。无教养者(动物、儿童、黑人)"无力"反对思想并受它們支配。教阶制的意义就是如此。

可见，"有教养者"(青年、蒙古人、近代人)又仅仅同"精神"、純粹的思想等等打交道，按其行业来說是形而上学者，归根結底，是黑格尔主义者："因此""无教养者"是非黑格尔主义者。黑格尔无

疑地是“最有教养的”① 黑格尔主义者，因此在他那里“很明显地看到：正是最有教养者渴慕事物”。这就是說：“有教养者”和“无教养者”在自己内部彼此相碰，而且在每一个人中“有教养者”和“无教养者”“相碰”。既然在黑格尔那里对事物，也就是对构成“无教养者”的命运的东西表現了极大的渴慕，所以在这里也表現出“最有教养的”人同时就是“最无教养的”人。“这里〈在黑格尔那里〉現实应該完全符合于思想，并且任何概念都不应当沒有实在性”。这就是說，这里关于現实的普通观念完全应該获得自己的哲学表达，可是黑格尔的設想却相反：“因此”，每一个哲学表达創造出与之相应的現实。乡下佬雅各把黑格尔对自己哲学所抱的幻想当作黑格尔哲学的眞諦。

黑格尔的哲学，即黑格尔主义者对非黑格尔主义者的統治，是教阶制的頂峰，它夺取了最后的世界王国。

“黑格尔的体系是思維的最高**专制**和**独裁**，精神的**全权**和**万能**。”(第97頁)

因此，在这里我們进入了黑格尔哲学的諸精神的王国，这一王国从柏林伸展到哈雷和杜宾根，这个諸精神的王国的历史是拜尔霍費尔先生写成的，而有关的統計材料是偉大的米希勒收集的。

法国革命是这个諸精神王国的准备，法国革命“**总共只**做了一件事，就是把**物变为物的概念**”(第 115 頁，参看前面关于黑格尔論革命的部分［第 188 頁］)。“**这样**，某人仍然是公民”(在“施蒂納”的著作中这句話先出現，不过“施蒂納所說的非所指，而他所指的又非所言”，“維干德”第 149 頁)，并且“生活于**反思**之中，某人有某种**反思**对象，在这对象面前某人〈通过同位語〉感到敬畏”。“施

① 原文中用的是柏林方言：allerjebildet-te。——編者注

蒂納”在第 98 頁的一个地方說：“通向地獄的道路是由善良的願望鋪成的。”我們要反过来說：通向**唯一者**的道路是由糟糕的結論、同位語鋪成的，这些結論、同位語在施蒂納著作中起了他从中国人那里剽窃来的“天梯”的作用，并且就是他在上面表演“跳蚤的跳跃”的“客观事物的绳索”（第 88 頁）。在所有这一切之后，对于“近代哲学或者近代来說”（从諸精神的王国出現时起，近代不是别的，就是近代哲学），“把存在着的客体变为想像中的客体，即概念”（第 114 頁）就很容易了。这也就是圣麦克斯继續进行的一項工作。

我們看到：我們的愁容騎士早在他后来用自己的信仰所移开的“大山出現以前”，早在他的书的开头，就已經快馬加鞭向他的“雄偉大教堂”的偉大目标奔馳。他嫌他的“小驢”即同位語，跑得还不够快；現在我們的騎士在第 114 頁上終于达到了自己的目的并且借助于强有力的“或者”就把**近代变成近代哲学**了。

这样一来，古代（即古代和近代，黑人时代和蒙古人时代，但其实仅仅是施蒂納之前的时代）“达到了它的最終目的”。現在我們可以揭穿为什么圣麦克斯給他的著作的第一部分加上“人”这个标題并且把他的魔术、怪影和騎士的历史冒充为“人”的历史这个秘密了。不言而喻，人們的观念和思想是关于自己和关于人們的各种关系的观念和思想，是人們关于自身的意識，关于一般人們的意識（因为这不是仅仅单个人的意識，而是同整个社会联系着的单个人的意識），关于人們生活于其中的整个社会的意識。人們在其中生产自己生活的并且不以他們为轉移的条件，与这些条件相联系的必然的交往形式以及由这一切所决定的个人的关系和社会的关系，当它們以思想表現出来的时候，就不能不采取观念条件和必然关系的形式，即在意識中表現为从一般人的概念中、从人的本质

中、从人的本性中、从人自身中产生的規定。人們是什么，人們的关系是什么，这种情况反映在意識中就是关于人自身、关于人的生存方式或关于人的最切近的邏輯規定的观念。于是，在思想家們假定观念和思想支配着迄今的历史，假定这些观念和思想的历史就是迄今存在的唯一的历史之后，在他們設想現实的关系要順应人自身及其观念的关系，亦即順应邏輯規定之后，在他們根本把人們关于自身的意識的历史变为人們的現实历史的基础之后，——在所有这一切之后，把意識、观念、圣物、固定观念的历史称为"人"的历史并用这种历史来偷換現实的历史，这是最容易不过的了。圣麦克斯比他的所有前輩的高明之处就在于：他对这些观念，甚至在它們同它們所由产生的現实生活任意脫离的情况下，也毫无所知；他的一无所有的創造只是說明：他抄襲了黑格尔的思想体系，但对他所抄襲的东西毫无所知。由此可以看出，他是如何把具有唯一者形态的現实个人的历史同他关于人的历史的幻想对立起来的。

唯一的历史起初发生在雅典斯多葛学派中，后来几乎完全发生在德国，最后則发生在柏林的庫弗尔格拉班[63]，即"近代哲学或者近代"的暴君建立了自己的城堡之处。由此已經可以看出，这里談的完全是民族的和地方的事情。圣麦克斯并沒有对世界史而是对德国的神学和哲学的历史作了一些解釋，而且是十分枯燥和不正确的解釋。如果我們有一次在外表上离开德国，那也只不过是为了要肯定其他民族的事业和思想，例如，法国革命，是在德国而且正是在庫弗尔格拉班"达到最終目的"的。他引用的只是德意志民族的事实，对它們的討論和解釋用的只是德意志民族的方式，而得出的結論也总是德意志民族的。不仅如此。我們的圣者的想法和教育不只是德国的，而且还完全是柏林的。他让黑格尔哲学扮

演的角色也就是黑格尔哲学在柏林所扮演的角色。——施蒂納把柏林跟世界和世界历史混为一談了。“青年”是一个柏林人；在书中常常碰到的善良的市民是柏林的庸人、啤酒鋪的老主顾。从这些前提出发，只能得出局限在狹隘的民族范圍和地方范圍內的結論。“施蒂納”和他的哲学同道——他是其中最无能和最无知的一个——都是强悍的霍夫曼·馮·法勒斯累本的强悍的短詩的实际注釋：

只在德国，只在德国，
我願永远住下去[64]。

我們这位强悍的圣者的柏林的地方性的結論說：在黑格尔哲学中，世界“全部完了”。这一結論使他毋需多大費用就能建立起“自己的”世界王国。黑格尔哲学把一切变为思想、圣物、幽灵、精神、精灵、怪影。“施蒂納”将和它們搏斗，在想像中战胜它們并在它們的尸体上建立他“自己的”“唯一的”“有形体的”世界王国，“完整的人”的世界王国。

“因为我們不是与血肉爭战，乃是与执政者、掌权者、这黑暗世界的管轄者以及天下的恶魔爭战。”（“以弗所书”第 6 章第 12 节）

現在“施蒂納”“穿起靴子，准备”与思想搏斗。他用不着“执起”“信仰的盾牌”，因为他从来沒有从手中丢掉。他戴上毀灭的“头盔”，拿起无知的“宝剑”（参看，同上），进入战斗。“又任凭他与圣物作战”，但沒有“得胜”（“启示录”第 13 章第 7 节）。

5. 在自己的虛构中享乐的“施蒂納”

我們又到了我們曾經到过的地方：在第 19 頁上談的是轉化为

成人的青年，在第90頁上談的是轉变为高加索的高加索人并“发現自己”的蒙古人般的高加索人那里。因此，我們也就走到了神秘的个人第三次发現自己的地方，这神秘的个人的“严重的生死搏斗”是圣麦克斯告訴我們的。不过現在我們已經涉猎过全部历史了，由于我們加工过的材料很多，所以我們必須回顧一下那个毀灭了的人的龐大尸体。

如果圣麦克斯在以后的一頁上因早就忘掉他的历史而断言“天才早已被认为是新的世界历史創造物的創造者”（第214頁），那末我們已經知道：至少連他的最凶狠的敌人也无法在这方面指責他的历史，因为其中根本沒有什么人，至于天才則更談不上了，其中只有僵化的殘廢思想和黑格尔的怪胎出現。

Repetitio est mater studiorum〔温故知新〕。圣麦克斯只是为了找机会作一些对黑格尔的草率的研究，曾經叙述了他的全部“哲学或时代”的历史，現在他最后又一次重复他的全部唯一的历史。不过，这一次他却轉向自然史，向我們提供了关于“唯一的”自然科学的重要知識；这是因为：在他那里，每逢“世界”需要起重要作用时，世界立刻就变为自然。“唯一的”自然科学一开始就承认自己的无能为力。它不是考察由工业和自然科学所决定的人对自然的現实关系，而是宣布人对自然的幻想关系。“人能够征服的东西多么少啊！他不得不让太阳按照自己的道路运轉，让大海掀起自己的波濤，让山峰聳入云霄。”（第122頁）圣麦克斯像所有圣者一样喜欢奇迹，但他只能創造邏輯的奇迹，他因自己不能使太阳跳康康舞而不滿，因无力使大海平靜而煩恼，因不能不让山峰聳入云霄而憤怒。尽管在第124頁上談到，在古代末期世界已变成“平淡无奇的”，但对我們的圣者来說，世界总还是非常不平淡无奇的。对他

来說，現在仍然按照自己道路运轉的是“太阳”，而不是地球，他所发愁的是，他不能像約书亚那样地下命令：“日头啊，你要停住！”①在第 123 頁上施蒂納发現：“精神”在古代末期“又不可遏止地沸騰起来，翻起泡沫，因为它內部积蓄了**气体**〈精灵〉，并且在外来的**机械推动力**不再起作用之后，內部引起的**化学应力**开始起惊人的作用”。

这些話包含着“唯一的”自然哲学的最重要材料，在前一頁上这种自然哲学已經提到自然界对人来說是“不可征服的”。世俗物理学根本就不知道这种不再起作用的机械推动力，——这种发現完全归功于**唯一的**物理学。世俗的化学根本就不知道那些引起而且是“在內部”引起“化学应力”的“气体”。参加新化合物、新化学关系的气体并不引起任何“应力”，頂多只是引起应力的下降，因为气体变为液态，同时体积縮小到原有体积的千分之一弱。如果圣麦克斯“在”自己“內部”感到有由“气体”所引起的“应力”，那末，这是高度的“机械推动力”，而决不是“化学应力”；它們是由某些混合物向另一些混合物的化学变化产生的，由生理原因所决定的变化产生的；同时先前混合物的成分的一部分变为气体，因而占了更大的体积，在沒有空間的情况下，它們就产生了向外的“机械推动力”或压力。至于这些不存在的“化学应力”在圣麦克斯“內部”——这次是在他的**头脑**中——“起”高度“惊人的作用”，“这一点我們根据”它們在“唯一的”自然科学中所起的“那种作用可以看到”。然而，我們希望圣麦克斯不要再对世俗的自然科学家隐瞞：他所謂的“化学应力”，而且是“內部引起的化学应力”的狂言是多么荒誕的胡說

① 参看“約书亚記”第 10 章。——譯者注

(似乎对胃的"机械推动力"也不"在内部刺激施蒂納")。

"唯一的"自然科学之所以写成,只是因为:这一次圣麥克斯如果同时关于"事物世界"、关于自然不讲几句話,就不能很像样地談古代人。

在这里施蒂納想使我們相信:**古代人**在古代世界末期完全变为"世界的**任何**复灭〈世界到底要复灭多少次?〉也不能打破其宁靜的斯多葛派"(第123頁)。因此,**古代人**成为"任何意外的事〈或突然出現的思想〉都不会把他們从其安靜的天国里推下来的中国人"(第88頁)。乡下佬雅各甚至认眞地相信:到古代末期"外来的机械推动力已不再起作用"。这同古代末期罗馬人和希腊人的現实情况符合到什么程度,同当时完全陷于不稳和不安以至于連一点 vis inertiae〔慣性力量〕的殘余也几乎拿不出来和这种"机械推动力"对抗的情况符合到什么程度,关于这点可参看琉善的著作。罗馬帝国曾遭受到强大的机械推动力,这是一些由于罗馬帝国被許多罗馬皇帝的內战所分裂,由于財产特别是地产在罗馬大規模集中和由此而引起的意大利居民減少,以及由于匈奴和日耳曼人的攻击而受到的机械推动力,这些推动力在我們的神圣的历史家看来,"不再起作用",只是基督教"在內部引起的""化学应力"、"气体"推翻了罗馬帝国。西方和东方的各次大地震曾經通过"机械推动力"把千百万居民埋葬在城市廢墟之下,当然也沒有把人們的意識原封未动地保留下来,这些大地震在"施蒂納"看来,大概也"沒有起作用",或者它們是化学应力。"**实际上**〈!〉古代历史是由于**我**把世界变为**我的**所有物而結束的"。这一点可以从圣經上的一句格言中得到証明:"一切东西都是父賜給**我**〈即基督〉的。"可見在这里,**我** = 基督。同时,乡下佬雅各这一次也是相信基督教徒"只

要願意”，就能移山，等等。施蒂納把自己作为基督教徒宣布为世界的主人，但他只有**作为基督才**是世界的主人；他宣布自己是“世界的所有者”。“于是利己主义获得第一次全胜，因为我把我提高为世界的所有者了。”(第 124 頁)为了提高为完善的基督徒，現在施蒂納的我只有把斗爭进行到底，也变为**无精神**(这一点他早在大山产生之前就已經做到了)。“精神貧乏的人有福了，因为天国是他們的。”① 圣麦克斯在精神貧乏这方面达到了完善地步，甚至在主面前大声欢呼，以此自炫。

精神貧乏的圣麦克斯相信由于古代世界瓦解而产生的基督教徒的幻想的气化。古代基督教徒在这个世界上沒有任何所有物，因此他們滿足于自己想像出来的天国的所有物和自己的神的財产权。他們不是使世界成为人民的所有物，而是宣布自己及自己的貧苦伙伴是“屬上帝的子民”(“彼得前书”第 2 章第 9 节)。基督教关于世界的观念，在“施蒂納”看来，就是古代世界消融于其中的那个世界，其实，这頂多是古代观念的世界消融于其中的幻想世界，在这个世界中，基督教徒能够靠信仰的力量移开大山；感到自己强大有力，并迫使“机械推动力不再起作用”。既然人們在“施蒂納”看来已不受外界决定，也不受生产需要这一机械推动力所驅使，总而言之，机械推动力以至性行为都失去了作用，那么人們只能靠奇迹继續生存下去了。的确，对于那些像“施蒂納”那样充滿气体的德国才子和教书匠来說，滿足于关于所有物的基督教幻想(其实只不过是基督教幻想的所有物)，比起叙述古代世界的現实的所有关系和生产关系的改造过程来要容易得多。

---

① 参看“馬太福音”第 5 章第 3 节。——譯者注

早期基督教徒在乡下佬雅各的想像中是古代世界的所有者，实际上他們大部分是隶屬于所有者的世界的，他們是奴隶，而且可以被拿到市場上去卖掉。然而在自己的虛构中享乐的“施蒂納”却继續不可遏止地欢呼。

“第一个所有物、第一个偉績已經到手了！”(第121頁)

施蒂納的利己主义就以这样的方式继續爭取所有物和偉績，并继續获得“全胜”。在早期基督教徒对古代世界的神学关系中提供了他的全部所有物及其全部偉績的完善原型。

基督教徒的这种所有物是被如此說明的：

“世界失去了神性……它变成平淡无奇的，变成**我的**所有物，**我**可以随**我**(即精神)所欲地支配它。”(第124頁)

这就是說：世界失去了神性，因而，它对于**我**自己的意識来說，摆脫了**我的**幻想；它变成平淡无奇，因而平淡无奇地对待**我**，并按照它所慣用的平淡无奇的方式而决不是討**我**喜欢的方式支配**我**。撇开“施蒂納”在这里眞的以为古代沒有平淡无奇的世界，眞的以为当时世界确为神性所居不說，他甚至还伪造这样一个基督教徒的观念，它經常叹息自己对世界的軟弱无力并且把自己在幻想中所获得的对这一世界的胜利描述为思想上的胜利，还把这一胜利轉移到世界末日到临的时候。当現实的世俗政权把手伸进基督教，并且开始利用它时，基督教当然就从此不再脫离世界了，只有在这个时候，基督教才能把自己想像为世界的所有者。圣麦克斯使基督教徒对古代世界具有像青年对“儿童世界”的关系一样錯誤的关系；他使利己主义者对基督教徒的世界具有像成人对青年世界的关系一样的关系。

現在基督教徒所要做的只是如何尽快变为精神貧乏的人并认識精神世界的全部空虛（这正如他对待事物世界时所做的一样），以便有可能“随他所欲地支配”精神世界，从而成为完善的基督教徒、利己主义者。可見，基督教徒对古代世界的关系就是利己主义者对近代世界的关系的范例。为这种精神貧乏状态作准备就是“几乎两千年的”生活的内容，这种生活的各主要时代当然只出現于德国。

“神圣的精神**随着时間的推移，在一系列的轉变之后**成了絕对观念，絕对观念又通过**各式各样的变形**分为对人們的爱、公民美德、合理性等种种观念。”（第 125、126 頁）

这位德国的孤陋寡聞的人重新把一切顚倒过来。对人們的爱等等的观念是一些因 18 世紀特别流通而已經磨損的錢币，它們在黑格尔那里变成了絕对观念的升华物，但經过这样的改鑄以后，它們在国外还是很难流通，就像普魯士的紙币一样。

从施蒂納的历史观中得出的十分合乎邏輯的并經他多次重复的結論如下：“概念应該处处起决定作用，概念应該調节生活，概念应該統治。这是黑格尔曾經系統地表述过的宗教世界”（第 126 頁），而我們的这位善良的笨汉却如此深信这个世界就是現实世界，他竟在下一頁（第 127 頁）上郑重其事地說：“現在只有精神在世界上統治着。”他在确信了这种幻想世界之后，甚至能（第 128 頁）設立“圣坛”，然后“在这个圣坛周圍”“建立教堂”，而这个教堂的“圍墙”会移动脚步前进，“愈来愈远”。“为时不久这个教堂就环抱了整个地球”；他这位**唯一者**和他的僕人施里加在教堂之外，“在它的圍墙周圍徘徊，并走向边緣”；圣麦克斯“由于难忍的饥餓呼号着”，他向他的僕人叫道：“还走一步，**圣物**的世界就胜利了。”突然

間施里加"**掉进**"在他上面的"无底洞"，——眞是神来之笔！因为地球是球形，教堂已經环抱了整个地球，所以无底洞只能在施里加之上了。这样，他就逆着重力定律，背着天空升起并以此使"唯一的"自然科学获得荣誉，这对于他来說，是很容易的，因为根据第126頁，"事物的本性和关系的概念"在"施蒂納"看来都可以置之不理，"不是他在議論或推論时的指南"，而且，施里加和重力"所发生的关系本身"因施里加的"唯一性而是唯一的"，这种关系絲毫不"取决于"重力的本性或"别人"例如自然科学家把这种关系"如何归类"。最后，"施蒂納"恳切地請求我們"不要把"施里加的"行为"和"現实的"施里加"分开"，"并且不要用人的角度来估价他"。

圣麦克斯在这样地为他的忠实僕人在天上安置了一个适当的位置之后，便轉而談自身的苦难。在第95頁上，他发現：甚至"絞架"也塗上了"神圣的色彩"；人"触到它就发抖，在它上面有某种阴郁的东西，即異己的、非自己的东西"。为了克服絞架的这种異己性，他把它变为自己的絞架，而这一点只有当他把自己吊在絞架上时才能做到。这最后一次牺牲是犹大部落的獅子为利己主义作出的。神圣的基督让自己釘在十字架上不是为了拯救十字架，而是为了把人們从其非神圣性中拯救出来；非神圣的基督教徒把自己吊在絞架上，为的是把絞架从神圣性中拯救出来或者是把自身从絞架的異己性中拯救出来。

"第一个偉績、第一个所有物已經到手了，第一次全胜取得了！"神圣的战士現在已征服了历史，把历史化为思想、純思想、仅仅是思想的思想，在日子結束时同他对抗的是一支仅仅由思想組成的軍队。于是，現在像驢子馱着十字架那样馱着自己的"絞架"的

圣麦克斯，以及在天上受到拳足款待而垂头丧气地回到主人这里来的圣麦克斯的僕人施里加，两人开始討伐这支思想的軍队，或正确点說，只是討伐这些思想的灵光。这一次与圣物作战是由满口金玉良言的桑乔·潘薩担負的，而堂吉訶德扮演的是恭順而忠实的僕人的角色。誠实的桑乔像往昔 caballero Manchego〔拉·曼却的騎士〕一样勇敢地搏斗，并且也和他一样不免多次把蒙古的綿羊群看成怪影群。肥胖的馬立托奈斯①“随着时間的推移，在一系列的轉变和各种各样的变形之后”，变为死于綠色貧血的純貞的柏林女裁縫，圣桑乔为他写了一首挽詩，这首挽詩使所有高等文官和近卫軍尉官都深信拉伯雷的下面这句話的正确：对于解放世界的“士兵来說，首要的武器就是褲襠”。

桑乔·潘薩的英雄事迹在于：他是从整支思想敌軍的虛无和空虛来认識这支軍队的。他的全部偉大的行动并沒有超出认識的范圍，这种认識在日子結束时让事物的現状原封不动，只改变自己的观念——并且还不是关于事物的观念，而是关于事物的哲学詞句的观念。

总之，古代人以儿童、黑人、黑人般的高加索人、动物、天主教徒、英国哲学、无教养者、非黑格尔主义者、事物世界、唯实主义的形式在我們面前过去了，而近代人以青年、蒙古人、蒙古人般的高加索人、人、新教徒、德国哲学、有教养者、黑格尔主义者、思想世界、唯心主义的形式过去了，——在此一切都过去之后，即在监护人会議自古以来就确定了的一切都过去之后，最后的时刻終于来临了。前两者的否定的統一已經表現为成人、高加索人、高加索的

① “堂吉訶德”中的客店女倆，她是个娼妇，这里用来諷刺“施蒂納”的混乱的体系。——譯者注

高加索人、完善的基督教徒，这一副奴才相，“对着朦胧的鏡子观看，模糊不清”（“哥林多前书”第13章第12节），但是現在在施蒂納經历了絞架上的苦难和死亡之后，在施里加升天之后，这种否定的統一已能帶着巨大的力量和偉績来到天国，在云彩中发出万丈灵光，并回复到自己的最初的最簡单的命名。“这就是說”：以前作为“某人”出現的东西（参看“旧約的經济”），現在成了“我”——唯实主义和唯心主义、事物世界和精神世界的否定的統一。唯实主义和唯心主义的这种統一在謝林那里叫作 Indifferenz〔无差别〕，或用柏林話来說，叫作 Jleichjiltigkeit〔沒有区别〕，而在黑格尔那里是这样一种否定的統一，其中两个环节都被揚棄。圣麦克斯作为一个善良的德国思辨哲学家，还总因为“对立面的統一”而不能安睡，他不以此为滿足，他想在某个“有形体的个人”身上，在“完整的人”身上看到这种統一，在这方面費尔巴哈在“軼文集”和他的“未来哲学”中已預先給他提供了援助。因此，这个施蒂納式的“我”（它的来临意味着迄今存在的世界的終結）不是“有形体的个人”，而是按照用同位語作支柱的黑格尔的方法构成的范疇，关于这种范疇的往后的“跳蚤的跳跃”，我們将在“新約”中去认識。这里我們只还指出一点：这个**我**最終所以能得到实現，是因为这个**我**完全像基督教徒为自己創立了关于事物世界的幻想一样，創立了关于基督教徒世界的幻想。像基督教徒把关于事物世界的幻想“塞进自己的头脑”，从而把事物世界占为己有一样，“**我**”通过一系列关于基督教世界、思想世界的幻想就把基督教世界、思想世界占为己有。“施蒂納”把基督教徒关于自己对世界的关系的想像信以为眞，认为它是好东西并好心地仿效基督教徒。

“所以我們认定，**人成为正义只凭信仰，不在乎行动。**”（“罗馬书”第3章

第28节)

在黑格尔看来，近代世界也已化为抽象思想的世界，黑格尔把与古代哲学家相对立的近代哲学家的任务确定如下：**古代人**必须把自己从“自然的意識”中解放出来，“把个人从直接的感性方式中清洗出来并把个人变为被思維的和思維着的实体”(变为精神)，而近代哲学必须“取消僵硬的、确定的、不动的思想”。黑格尔补充道：这由“辯証法”来完成(“現象学”第26、27頁)。“施蒂納”所不同于黑格尔的地方是：他不靠辯証法而完成了同样的事。

6. 自由者

“自由者”在此要干什么，这在“旧約的經济”中已經說明过了。我們本来已經紧挨到的**我**，現在又离开我們而走向朦朧的远方，对此我們不能負責。总之，我們沒有在“圣书”第20頁上立即过渡到**我**，这不是我們的过失。

A. 政治自由主义

德国資产阶級的历史是了解圣麦克斯及其先輩对自由主义的批判的关鍵。我們談一談这一历史从法国革命以来的某些环节。

18世紀末德国的状况完全反映在康德的“实踐理性批判”[65]中。当时，法国資产阶級經过历史上最大的一次革命跃居統治地位，并且夺得了欧洲大陆；当时，政治上已經获得解放的英国資产阶級使工业发生了革命并在政治上控制了印度，在商业上控制了世界上所有其他地方；但軟弱无力的德国市民只有“善良意志”。康德只談“善良意志”，哪怕这个善良意志毫无效果他也心安理得，

他把这个善良意志的实現以及它与个人的需要和欲望之間的协調都推到彼岸世界。康德的这个善良意志完全符合于德国市民的軟弱、受压迫和貧乏的情况，他們的小眼小孔的利益始終不能发展成为一个阶級的共同的民族的利益，因此他們經常遭到所有其他民族的資产阶級的剝削。与这种小眼小孔的地方利益相适应的，一方面是德国市民的現实的地方的、省区的褊狹性，另一方面是他們的世界主义的自夸。总之，自宗教改革以来，德国的发展就具有了完全的小資产阶級的性质。旧的封建貴族絕大部分在农民战爭中被消灭了，剩下的或者是直屬帝国的小諸侯，或者是些小地主，或者是些乡居的容克地主；这些小諸侯逐漸取得相当的独立地位并在极小的偏僻的地区內仿效君主专制；这些小地主在小庄园內耗尽了自己的微产，后来就靠在小邦軍队和政府办公室中找个小职位以糊口；而这些乡居的容克地主过的生活在最不讲究的英国乡紳或法国gentilhomme de province〔乡紳〕看来都是不体面的。农业的經营方式既不是小块經营，也不是大生产，它虽然保存着农奴的依附和徭役，但决不能喚醒农民去寻求解放，因为这种經营方式本身不能使积极革命的阶級形成起来，也因为沒有与这样的农民阶級相适应的革命資产阶級。

至于談到市民，我們在这里只能指出某些特点。当时的特点是：亚麻紡織工場，亦即以脚踏紡車和手織机为基础的工业，在德国还起着一些作用，而恰恰在这个时候，这些笨拙的工具在英国已被机器排挤掉了。特别值得注意的是德国和荷兰的相互关系。荷兰是汉撒同盟中唯一在商业上占有重要地位的成員，荷兰脫离了这个同盟，它使德国除了两个港口（汉堡和不来梅）以外同世界貿易隔絕，并从此时起便控制了德国的全部貿易。德国市民过于軟

弱，不能限制荷兰人的剝削。小小荷兰的資产阶級比人数众多的德国市民强大，荷兰資产阶級已有很发展的阶級利益，而德国市民却沒有共同利益，只有分散的小眼小孔的利益。与利益的分散性相适应的是政治組織的分散性——許多小公国和帝国自由市。在德国，政治集中所需要的一切經济条件都不具备，怎么能談到政治集中呢？由于每一个生活領域都軟弱无力（这里既談不上等級，也談不上阶級，而頂多只能談已屬过去的等級和尚未形成的阶級），因此其中任何一个領域都不能获得絕对的統治。由此产生的必然結果是，在德国以最畸形的、半家长制的形式表現出来的君主专制的时代里，由于分工而取得了对公共利益的管理权的特殊領域，获得了異乎寻常的、在現代官僚政治中更为加强的独立性。这样一来，国家就构成一种貌似独立的力量，而这种在其他国家曾是暫时現象（过渡阶段）的情况，在德国一直保持到現在。由于国家的这种情况，也就产生了在其他国家从来沒有过的循規蹈矩的官僚意識以及在德国很流行的关于国家的一切幻想；由于这种情况，也就产生了德国理論家不依賴市民的那种虛假的独立性，即这些理論家用以表达市民的利益的形式和这些利益本身之間的假象的矛盾。

在康德那里，我們又发現了以現实的阶級利益为基础的法国自由主义在德国所采取的特有形式。不管是康德或德国市民（康德是他們的利益的粉飾者），都沒有覚察到資产阶級的这些理論思想是以物质利益和由物质生产关系所决定的意志为基础的。因此，康德把这种理論的表达与它所表达的利益割裂开来，并把法国資产阶級意志的有物质动机的規定变为“自由意志”、自在和自为的意志、人类意志的純粹自我規定，从而就把这种意志变成純粹思想上的概念規定和道德假設。因此当这种强有力的資产阶級自由主义

的实踐以恐怖統治和无耻的資产阶級鈷营的形态出現的时候，德国小資产者就在这种資产阶級自由主义的实踐面前提縮倒退了。

在拿破侖統治下，德国市民还继續靠他們的微小的盘剝和偉大的幻想过日子。如果举出圣桑乔所能理解的美文学材料来說，那末，他可以在让·保尔的作品中讀到关于当时在德国占支配地位的小商販盘剝精神的描写。德国市民們罵拿破侖逼得他們喝假咖啡，罵拿破侖駐兵和募兵扰乱了他們的安宁，他們把自己的所有精神上的憤慨都发泄在拿破侖身上，而把自己的一切贊揚加給英国。其实，拿破侖清扫了德国的奧吉亚斯的牛圈①，修筑了文明的交通大道，为他們作了极大的貢献，而英国人却只是找适当机会去 à tort et à travers〔不擇手段，千方百計〕剝削他們。德国的諸侯也表現了同样的小資产阶級的精神，他們自认为是为維护正統原則、反对革命而斗爭；其实他們只不过是英国資产阶級掏錢买通的雇佣兵。在这种普遍的幻想的气氛中，在幻想方面有特权的等級——思想家、教书匠、大学生、"道德协会"66 的会員——起带头作用，并用适合自己的夸張形式去表达普遍的幻想和对利益的不关心，这完全是理所当然的。

七月革命（这里我們只談几个重点，所以中間阶段就撇开不談了）从外面迫使德国人接受适合于发展成熟的資产阶級的政治形式。由于德国的經济关系还远远沒有达到与这些政治形式相适应的发展阶段，所以市民們只把这些形式当作抽象观念、自在和自为的原則、虔誠的心願和詞句、康德式的意志的自我規定和市民們所应該成为的那种人的自我規定。因此他們比其他民族更合乎道德

① 典故出自希腊神話，奧吉亚斯王有大牛圈，养牛三千头，三十年未打扫。后来以此比喻极其骯脏的地方。——譯者注

地和更不顧利害地对待这些形式，也就是說，他們表現出非常独特的局限性，并且他們的任何意图都沒有获得成功。

最后，外国的日益加剧的竞爭和德国愈来愈不能不參加进去的世界交往，迫使德国人的分散的地方的利益結合为一定程度的共同利益。德国市民开始考虑，特别是从 1840 年起开始考虑如何保障共同利益；他們成为民族主义者和自由主义者并开始要求保护关税和宪法。因此，現在他們差不多已經达到了法国資产阶級在 1789 年所处的阶段。

如果像柏林的思想家一样，停留在德国地方性印象的圈子里議論自由主义和国家，或者仅限于批判德国市民关于自由主义的幻想，而不从自由主义与它所由产生的并賴以确实存在的現实利益的联系上去理解自由主义，那末，自然就要得出世界上最荒謬的結論。正如我們所看到的：这种至今仍这样表現出来的德国自由主义，已經是通俗形式的空洞的幻想，是**現实的**自由主义在思想上的反映。在这种情况下，把它的內容变为哲学，变为純粹的概念規定，变为“对理性的认識”，眞是易如反掌！如果不幸，甚至对于这种浸透市民精神的自由主义所知道的，也只是黑格尔以及完全在他影响下的教书匠們所給它的那种远离实际的形态，那末就会得出完全**屬于圣物**領域的結論。这一点我們馬上可以从桑乔的可悲的例子中看到。

“近来”在积极的人士中关于資产者的統治“談得如此之多”，“因此，如果这种消息也傳入柏林”（其实早就通过柏林人布尔所譯的路易·勃朗的著作[67]傳入了柏林），并在那里引起善良的教书匠們的注意，“这就不必惊奇了”（“維干德”第 190 頁）。但是，决不能說“施蒂納”在其攫取流行的观念的方法中“已为自己制定了特别

有效的和有利的方法”（“維干德”，同上），这从他如何利用黑格尔这一点中已經看得很清楚，以后还会更加清楚。

近来自由主义者和資产者被等同起来，这一点沒有为我們的这位教书匠所忽略。但由于圣麦克斯把資产者和善良的市民、德国的小市民等同起来，所以他不理解他仅仅从别人口中得知的那些詞句的眞正意思，不理解一切权威作家所說出的那些詞句的意思，就是說他不理解自由主义的詞句是資产阶級的現实利益的唯心的表达，反而认为資产者的最終目的是要成为完善的自由主义者，国家的公民。在麦克斯看来，并非bourgeois〔資产者〕是citoyen〔公民〕的眞理，相反地，citoyen 是 bourgeois 的眞理。这种既是神圣的又是德国的見解竟得出了这样的結論：在第130頁上“市民地位”（应讀作：資产阶級的統治）变为“**思想，仅仅是思想**”，而“国家”却作为“一个眞正的人”出現，他在“**人权**”中賦予每一个資产者以“**人**”的权利，使他們眞正名正言順。这一切都是在关于国家和人权的幻想在“德法年鑒”中被充分揭露①（这一事实圣麦克斯終于在其1845年的“辯护性的評注”中已經注意到了）之后完成的。因此，他可以把作为自由主义者的資产者与作为經驗的資产者的資产者分开，从而把資产者变为神圣的自由主义者，就像他把国家变为“圣物”，把資产者对現代国家的关系变为神圣的关系、变为膜拜（第131頁）一样，这样一来，他其实也就結束了他对政治自由主义

① 在“德法年鑒”中，按照所闡述的問題的性质，只对法国革命所宣布的人权作了揭露。然而这种把竟自看作“人权”的观点还可在一世紀前的資产阶級代表（約翰·沃特教、比第、布阿吉尔貝尔、柴尔德等）那里发現。关于理論的自由主义者对資产者的关系，可参看上面讲的关于一个阶級的思想家对这一阶級本身的关系。

的批判。他把政治自由主义变成了“圣物”①。

在这里，我們举几个例子来說明圣麦克斯如何用历史方面的阿拉伯式图案装飾自己的这种所有物。他为了这个目的援引法国革命，关于法国革命，他的历史事务的經紀人圣布魯諾曾根据他們所签訂的供应协定向他供应了某些材料。

圣麦克斯借助于又是从圣布魯諾“回忆录”中抄襲来的巴伊的几句話便声明說：“那些至今为止是臣民的人”，由于三級会議的召开而“意識到他們是所有者”（第132頁）。恰好相反，mon brave〔我的老朋友〕！那些至今为止是所有者的人由此而意識到他們已不再是臣民，——这种意識早就已經获得了，例如在重农主义者那里；而在兰盖的著作中（“民律論”，1767），在迈尔西埃、馬布利以及一切反对重农主义者的著作中，这种意識則是通过反資产者的論战的形式获得的。这一思想在革命初期就立即被人理解了，例如Cercle social〔社会小組〕[68]中的布里索、福适、馬拉和一切反对拉斐德的民主主义者。如果圣麦克斯按照不是像他的历史事务經紀人所說的那样去理解問題，他就不会惊奇地說：“巴伊的話听起来是这样，[似乎今后每一个人都成为所有者了……”]

[……“施蒂納”认为：“‘对于善良的市民来說’，誰在保护他們]和他們的原則，是专制君主或立宪君主，还是共和国等等，都沒有区别”，——对于在柏林酒鋪中泰然自若地喝啤酒的“善良的市民”来說，这无疑都“沒有区别”；但对于起历史作用的資产者来說，这却决不一样。“善良的市民”“施蒂納”在这里，像在整个这一节

---

① 手稿中删去了以下这一段話：“这样一来，对他来說，一切批判的‘最終目的达到了’，青紅皂白，一律不分了；这样一来，他就承认了自己对資产阶級統治的現实基础和現实本质的无知。”——編者注

中那样，又这样設想：法国、美国和英国的資产者都是善良的柏林小市民、啤酒店的老主顾。如果把上引詞句从政治幻想的語言譯成容易理解的人的語言，那就是說：对于資产者来說，他們占絕对統治，或他們的政治权力和經济权力为其他阶級所限制，都"沒有区别"。圣麦克斯以为：专制君主或随便什么人都会像資产阶級自己保护自己一样有效地保护資产阶級。甚至"資产阶級的原則"——使国家政权服从 chacun pour soi, chacun chez soi〔人人为自己，人人顧自己〕这一原則并利用国家政权来达到这一目的——也会得到"专制君主"的保护！請圣麦克斯給我們举出这样一个国家来，在那里有发达的商业和工业，有激烈的竞爭，而資产者却让"专制君主"来保护自己的利益。

"施蒂納"在这样地把起历史作用的資产者变为不起历史作用的德国小市民之后，当然除"安逸的市民和忠誠的官吏"(!!)这两个只会在"神圣的"德国土地上出現的怪影之外，也就不会知道任何其他資产者，并且可以把他們結合为一个"恭順的奴僕"阶級(第139頁)。希望"施蒂納"去看看倫敦、曼彻斯特、紐約和巴黎交易所中的那些恭順的奴僕，哪怕看一次也好！既然圣麦克斯騎在自己的馬上，所以他也就可以 the whole hog〔全力〕以赴，并且相信"二十一印張"的一位愚蠢的理論家所說的"自由主义是对应用于我們現存关系上的理性的认識"[69]，并且宣称"自由主义者是热中于理性的人"。从这些[……]詞句中可以看出：德国人受他們原先的关于自由主义的幻想的束縛还非常深。"亚伯拉罕在无可指望的时候相信仍有指望……所以这就算为他的义。"("罗馬书"第4章第18节和第22节)

"国家付出很多錢，以便使它的善良的市民能少付錢而无危險；国家通过

多給錢来保証自己得到僕人，它用这些僕人来組成保卫善良市民的力量——警察；善良的市民心甘情願地繳給国家巨額捐税，以便能够付給自己的工人以更少的錢。”（第 152 頁）

应該讀作：資产者給自己的国家很多錢，并让全国向国家付錢，以便他們能少付錢而无危險；他們通过多給錢来保証使国家的僕人成为保卫自己的力量——警察；他們心甘情願地繳付并让全国来繳付巨額捐税，以便可能无危險地把他們所繳付的錢作为貢税（作为工資扣款）轉嫁給工人。“施蒂納”在这里有一个經济学上的新发現：工資是資产阶級付給无产阶級的貢税、捐税；而其他的普通的經济学家則认为捐税是无产阶級付給資产阶級的貢税。

現在我們的圣师从神圣的市民阶級轉到施蒂納式的“唯一的”无产阶級（第 148 頁）。这样的无产阶級是由“騙子、罪犯、盜賊、凶手、賭棍、无正当职业的穷人和輕率的人”組成的（同上）。他們是“危險的无产阶級”，一轉眼他們又被“施蒂納”归結为“孤独的号叫者”，最后归結为“流浪者”。“流浪者”一詞的完善的表达是“精神的流浪者”，他們不能“停留在温和的思想方式的范圍內”……“所謂的无产阶級或〈通过同位語〉赤貧現象就具有这样的广泛的意义！”（第 149 頁）

在第 151 頁上說：“反之，国家”在无产阶級身上“敲骨吸髓”。由此可見，整个无产阶級是由破了产的資产者和破了产的无产者、由大批游民組成的，游民在各个时代都有过，而在中世紀制度崩潰后他們的大批存在先于普通无产阶級的大批形成，就像圣麦克斯根据英国和法国的法律以及有关文献就会深信的那样。我們的圣者对无产阶級的看法，同“善良的安逸的市民”特别是“忠誠的官吏”对无产阶級的看法完全一样。他始終如一地把无产阶級和赤

貧現象等同起来，实际上赤貧現象只是破了产的无产阶級所处的状况，是已无力抵抗資产阶級压迫的无产者所淪落到的最后阶段，只有这种精疲力竭的无产者才是赤貧者。参看：西斯蒙第的著作、威德的著作[70]等等。此方說，在某种条件下，“施蒂納”及其伙伴在无产者的眼里很像赤貧者，但无論如何不像无产者。

这就是圣麦克斯“自己的”关于資产阶級和无产阶級的想法。但是，他依靠这些关于自由主义、善良市民和流浪者的幻想，当然得不到什么結果，因此他为了过渡到共产主义，就不得不把他所能听說到的現实的普通的資产者和无产者引到話題中来。这出現在第151頁和第152頁上，在这里流氓无产阶級变为“工人”，变为普通的无产者，而資产者則“随着时間的推移”“有时”作出一系列“形形色色的轉变”和“各式各样的变形”。在一行中我們讀到“有产者統治着”，这是普通的資产者；往下六行談到：“由于得到国家的恩寵，資产者才成其为資产者”，这是神圣的資产者；再往下六行又談到：“国家是資产阶級的 status〔状况〕”，这是普通的資产者；而后就这样解釋：“国家把有产者的財产作为采邑交給他們”，因此，“資本家的”“金錢和財产”，就是国家作为采邑交給他們的“国家財产”；可見这里談的是神圣的資产者。最后，这一万能的国家又变为“有产者的”即普通資产者的“国家”；往下与此相一致的还有一处：“由于革命，**資产阶級成了万能的**。”（第156頁）至于这些“折磨心灵的”和“惊心动魄的”矛盾，如果圣麦克斯不是得到德語中 Bürger 这个詞的帮助，使他能随心所欲地把它一会儿解釋为citoyen〔公民〕，一会儿解釋为 bourgeois〔資产者〕，一会儿解釋为德国的“善良市民”，他就决不能制造出这些“折磨心灵的”和“惊心动魄的”矛盾，至少是絕对不敢把它們公开出来。

在继續往下談之前，我們还应指出两个政治經济学上的偉大发現，这些发現是为我們的这位笨伯“在心灵深处”“怀有”的，它們与第 17 頁上所复述的“青年的愉快”有一个共同点，即它們也是“純粹的思想”。

在第 150 頁上說，現存社会关系的一切罪惡归根到底在于：“市民和工人相信金錢的‘眞理’。”乡下佬雅各以为，在散布于世界上一切文明国家中的“市民”和“工人”的权力下，有朝一日突然会这样記載：他們“不相信”“金錢的眞理了”。他甚至深信：如果这种胡思乱想可能的話，那就会有所收获。他相信：任何一个柏林的著作家都能像他在脑中消除神的“眞理”或黑格尔哲学的“眞理”那样容易地消除“金錢的眞理”。至于貨币是一定的生产和交往关系的必然产物并且只要这些关系存在时貨币总是“眞理”，这一点当然跟圣麦克斯这样的圣者毫无关系，因为他两眼朝天，把他的世俗的臀部对着世俗的世界。

第二个发現是在第 152 頁上作出的，这个发現是：“工人不能利用自己的劳动”，因为工人“落在”获得“作为采邑的”“某种国家財产”的“那些人手里了”。这只是进一步闡述上面已經引过的第 151 頁上的一个論点，即国家在工人身上敲骨吸髓。这里任何人都会立刻“引起”“一个簡单的思考”：国家怎么会不同样地給“工人”以某种“国家財产”“作为采邑”呢？（“施蒂納”不这样做，这是不必“惊奇”的。）如果圣麦克斯給自己提出这个問題，那末他也許就不去虛构“神圣的”市民阶級了，因为那时他就必然会看到有产者和現代国家处在怎样的关系之中。

通过資产阶級和无产阶級的对立过渡到共产主义，甚至“施蒂納”也知道这一点。但如何过渡，只有“施蒂納”知道。

"工人在自己的手中握有极大的力量……他們只要停止工作并且把他們的产品看作自己的財产和自己的消費品就行了。这就是时而在这里时而在那里爆发的工人騷动的意义。"(第153頁)

工人騷动早在拜占庭皇帝吉农的統治时代就招来了特别法(Zeno, de novis operibus constitutio〔吉农的新劳动条例〕)；工人騷动在14世紀爆发为扎克雷起义和瓦特·泰勒起义，1518年"爆发为"倫敦的 evil May-day〔五月黑道日〕[71]，1549年"爆发为"制革匠凱特的大起义；后来工人騷动招来了在爱德华六世統治的第二年和第三年所頒布的第十五号法令以及一系列类似的議会法令；紧接着在1640年和1659年(这一年之中有八次起义)，在巴黎发生了騷动，从14世紀起，根据当时的法律来判断，騷动在法国和英国一定是常有的現象；在英国从1770年起，在法国从革命时起，工人經常用暴力和計謀进行反对資产阶級的連綿不断的战爭。对圣麦克斯来說，所有这一切騷动仅仅是"正如德国报紙所报道的"，"时而在这里时而在那里"，在西里西亚、波茲南、馬格德堡和柏林发生的。

照乡下佬雅各所想像的，即使生产者"停止工作"，产品仍然作为"看"和"消費"的对象继續存在和再生产。

正如在上面談到貨币問題时的情形一样，我們这位善良的市民在这里又把散布在整个文明世界的"工人"变为一个紧密的团体，似乎它只要通过某种决議就可以摆脫一切困难。当然，圣麦克斯不知道，仅仅从1830年起在英国就至少作过五十次的尝試；他不知道，为了把全体工人，但仅仅是英国的工人，联合到一个統一的协会中去，目前又在作一次尝試；他不知道完全是經驗的原因严重地妨碍了所有这些計划的順利实現。他不知道，甚至少数工人，

只要他們联合起来停止工作，就很快地要陷入一种不得不进行革命发动的境地。这一事实，其实他可以从 1842 年的工人起义和更早一些的 1839 年的威尔士起义中看清楚，当时工人中的激昂的革命情緒第一次充分地表現在与全民武装同时宣布的“神圣月”① 中。在这里，我們又看到：圣麦克斯总是竭力强迫人們把他的胡說当作历史事实的“极深刻的意义”接受过来（这只有在他的无人称的“某人”那里才能做到），——“在这些历史事实中，他加进了他的意思，这样一来，它們就不得不流为胡說。”（“維干德”第 194 頁）然而，任何无产者都不会想到向圣麦克斯請教关于无产阶級运动的“意义”問題，或是向他征求关于現阶段如何采取行动反对資产阶級的意見。

我們的圣桑乔在結束这一偉大的远征之后，便回到他的馬立托奈斯那里，并且大吹大擂起来：

“国家建立在劳动奴隶制上。如果劳动变成自由的，国家就灭亡。”（第 153 頁）

現代国家、即資产阶級的統治，是建立在劳动的自由之上的。要知道圣麦克斯本人——不止一次地，但又是多么滑稽可笑地！——已經从“德法年鉴”中剽窃了这样的眞理：与宗教、国家、思維等等的自由（“有时”“同样地”“或許”也包括劳动的自由）一起得到解放的，不是我，而只是我的奴役者中的某个人。劳动的自由是工人彼此之間的自由竞爭。圣麦克斯无論在所有其他的領域中或在政治經济学中都非常不走运。劳动在所有文明国家中已經是自由的了；現在的問題不在于解放劳动，而在于消灭这种自由的

① “神圣月”是 1839 年英国宪章派提出来的，即工人总罢工的口号。——譯者注

劳动。

B. 共产主义

圣麦克斯之所以把共产主义叫作“社会自由主义”，是因为他清楚地知道：自由主义这个詞在1842年的激进派和最先进的柏林自由思想者[72]那里是多么不受恩寵。这个轉变同时就給了他理由和勇气来借“社会自由主义者”之口說出在“施蒂納”之前从未說过的一切乱七八糟的东西，然后反駁这些东西，同时就是反駁**共产主义。**

对共产主义的克服是通过一系列虛构，一部分是邏輯的虛构，一部分是历史的虛构，来实現的。

第一个邏輯虛构。

因为“**我們**发現自己已成为利己主义者的奴僕”，“**我們**”自己就不“应当”“成为利己主义者……而最好使利己主义者完全不存在。**我**們願使他們大家都成为游民，让大家什么也不占有，因而‘大家’都占有。——社会自由主义者就是这样說的。——你們称为‘大家’的究竟是誰呢？这就是‘社会’”(第153頁)。

这里桑乔依靠几个引号就把“大家”变成人，变成作为人、作为主体的社会＝神圣的社会、**圣物**。現在我們这位圣者乐得其所，并且能够用自己的一股怒火去燒毀“**圣物**”，这样，共产主义当然就被消灭了。

圣麦克斯在这里又使“社会自由主义者”硬把他的胡說八道当成**他們的**話說出口，这沒有什么好“惊奇”的。首先，他把作为私有者对某物的“占有”与一般的“占有”混为一談。他不去考察私有财产对生产的特定关系，不去考察作为地主、食利者、商人、工厂主、

工人对某物的“占有”——这里“占有”是完全特定的占有，是对他人劳动的支配——他沒有这样做，而把所有这些关系变为“一般占有”①

宣称“民族”是最高所有者的政治自由主义。因此，共产主义已无須“消灭”“个人财产”，至多是去平均分配“采邑”，在这里实行 égalité〔平等〕。关于作为“最高所有者”的社会以及关于“游民”的問題，請圣麦克斯去看一下 1840 年的“平等論者”这份杂志：

“社会的財产是一个矛盾，但社会的富裕是共产主义的結果。与謙虛的資产阶級道德家相反，傅立叶說过一百次：社会的罪恶不在于某些人有得太多，而在于大家有得太少”，因此，他在“虛假的工业”(1835 年巴黎版第 410 頁)中預告了“富人的貧穷”。

同样，早在 1839 年——也就是說在魏特林的“保証”[73] 出現以前——出版于巴黎的德国共产主义杂志“人民呼声”(第 2 期第 14 頁)中就談到：

“私有財产，这种常被称頌的、勤奋的、适意的、无罪的‘私人获得’，使生活的富裕受到明显的損害。”

圣桑乔在这里把某些轉向共产主义的自由主义者的想法、把某些从非常实际的考虑出发并以非常愼重的形式闡述自己观点的共产主义者的表达方式看作是共产主义。

在“施蒂納”把財产轉归“社会”之后，这一社会的全体成員在他看来立刻都变为乞丐和游民，虽然按照他所設想的共产主义秩序，他們“具有”“最高所有者”。他向共产主义者好心好意地建議：

① 这里缺少四頁手稿，其中包括“第一个邏輯虛构”的結尾和“第二个邏輯虛构”的开头。——編者注

"使'游民'这个詞变成光荣的称呼，就像革命使'市民'这个詞变成光荣的称呼一样"。这个建議是說明他如何把共产主义和一件早就过去的事情混为一談的一个突出的例子。革命甚至使"长褲汉"这个与«honnêtes gens»〔"正人君子"〕相对立的詞"变成光荣的称呼"，而通过他的十分拙劣的翻譯，«honnêtes gens»就变成善良的市民。圣桑乔这样做是为了使先知墨林书中所写的关于未来的偉人应該自行掌嘴三千三百下的話得以实現：

Es menester, que Sancho tu escudero
Se dé tres mil azotes, y tre cientos
En *ambas sus valientes posaderas*
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.
(Don Quijote, tomo II, cap. 35.)①

圣桑乔断言，"社会升为最高所有者"是"为了人类利益而对个人进行的第二次掠夺"，其实共产主义只是对"个人掠夺到的东西"的彻底"掠夺"。"因为掠夺行为在他看来无可爭辯地是丑恶的东西，所以"圣桑乔"认为，例如"：他"已經"用上述"命題"給共产主义"加上了污名"("圣书"第102頁)。"既然""施蒂納""感到"在共产主义制度下"甚至有掠夺行为"，"他怎么能不对它'深恶痛絕'和'义憤填膺'！"("維干德"第156頁)因此，我們要請"施蒂納"給我們指出有哪一个資产者在談到共产主义(或宪章主义)时能够不对

---

① ——你的忠心的僕从桑乔，
应該露出他那两扇肥厚結实的屁股，
自己給自己抽打三千三百鞭，
而且必須打得狠，打得痛楚难熬。
("堂吉訶德"第2部第35章)——編者注

我們激昂慨慨地說出同样的蠢話。对于資产者认为是"个人的"东西，共产主义毫无疑問是要加以"掠夺"的。

第一个推論。

第349頁。"自由主义立即出面发表声明說：人按其本质来說不应該成为**所有物**，而应該成为**所有者**。由于这里談的是**人**，而不是某一个人，所以各个人特别感兴趣的关于私有財物的数量問題，留給他們自行处理。**因此**各个人的利己主义在确定这个数量时保有最广闊的迴旋余地，并进行不倦的竞爭。"

这就是說：自由主义，即自由主义的私有者，在法国革命之初給私有財产以自由主义的外观，宣布它是人的权利。他們由于自己处在进行革命的政党的地位，因而不得不这样做；他們甚至不得不让法国农民群众不仅有財产权，而且可能取得現实財产，他們能够做这一切，是因为他們最感兴趣的他們私有財物的"数量"因此仍可不受侵犯，甚至还获得了可靠的保障。其次我們在这里发現圣麦克斯从自由主义中引出竞爭，这是他打历史的耳光，是他由于在上面被迫自己打了自己耳光而进行的报复。我們在黑格尔的著作中找到了圣麦克斯让自由主义"**立即**出面发表"的宣言的"更准确的解釋"，黑格尔在1820年提出了这样的思想：

"就对待外在事物的关系而言，我占有財产，是合乎理性的〈即适合于作为理性、作为人的我〉……至于我占有什么和**数量多少**，这可以說是法律上的偶然性。"("法哲学"74第49节)

黑格尔的特点是：他把資产者的詞句变为眞正的概念，变为財产的本质，而"施蒂納"在这一点上絲毫不差地模仿他。現在圣麦克斯在上述論断的基础上作更进一步的声明：

共产主义"提出了財产的数量的問題，并作了如下的回答：人需要多少，就得有多少。但是我的利己主义能否滿足于此呢？…… 不，我能占有多少，

就得有多少”(第349頁)。

第一，这里应該指出，共产主义所依据的决不是黑格尔“法哲学”第49节所提出的公式：“占有什么和数量多少”。第二，“共产主义”沒有考虑到要給“人”什么东西，因为“共产主义”决不认为“人”除“需要”一个簡短的批判的闡明以外还“需要”什么东西。第三，施蒂納把今天的資产者的“需要”悄悄加給共产主义，于是也就导入一种差别，这种差别由于它的貧乏而只能在今天的社会及其在思想上的反映中，即在施蒂納的“孤独的号叫者”和自由女裁縫的联盟中才有意义。“施蒂納”又表現了对共产主义的偉大的“洞察”。最后，圣桑乔要求他能占有多少，就得有多少(如果这不是通常資产阶級的說法，即每一个人应按其能力来占有，应有自由获利的权利)，他以为在他这样的要求中共产主义已經实現，并使他有可能自由地发揮和施展自己的“能力”。但是，这和他的“能力”本身一样，决不只是取决于桑乔，也取决于他生活于其中的生产的和交往的关系(参看后面的“**联盟**”章)。但是，圣麦克斯本人也沒有按照自己的学說行动，因为他在他的全部“圣书”中“需要”和利用的是他完全“不能占有”的东西。

第二个推論。

“但社会改革家向**我們**鼓吹某种社会的权利。这样个人就成为社会的奴隶。”(第246頁)“按照共产主义者的意見，每个人应該享有永久的人权。”(第238頁)

究竟无产阶級作家如何使用“权利”、“劳动”等等术語以及批判怎样对待它們，我們将在論及“眞正的社会主义”时談到(見第二卷)。至于談到权利，我們和其他許多人都曾强調指出了共产主义对政治权利、私人权利以及权利的最一般的形式即人权所采取的

反对立場。請看一下"德法年鉴"，那里指出特权、优先权符合于与等級相联系的私有制，而权利符合于竞爭、自由私有制的状态（第206頁及其他各頁）；指出人权本身就是特权，而私有制就是壟断。其次，那里对法〔权利〕的批判是与对德国哲学的批判联系在一起的，并且这种批判是从对宗教的批判中得出的結論（第72頁）；同时，那里直接地强調指出：那些似乎一定能导向共产主义的法律上的公理，都是私有制的公理，而共同占有权是私有財产权的想像中的前提（第98、99頁）[75]。

提出上述的說法来反对巴貝夫，认为他是共产主义的理論代表，——諸如此类的事，也只有这位柏林的教书匠才会想得出来。但是"施蒂納"大言不慚地在第247頁上断言：

共产主义既然认为"所有的人都有天賦的平等权利，那末它就反駁了自己說的人們沒有任何天賦的权利这一論点。因为，例如它不願承认父母对子女有权利，它取消了家庭。总之，这一革命的或巴貝夫主义的原則（参看"瑞士的共产主义者"，委員会的报告书第3頁）完全是建立在宗教的即錯誤的观点之上的"。

一个美国佬来到英国，在那里碰到保安法官阻止他鞭打自己的奴隶，他气冲冲地叫道：Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?〔你們把一个不准人鞭打自己黑奴的国家叫作自由国家嗎？〕

圣桑乔在这里加倍出丑。第一，他认为：承认子女对父母有"天賦的平等权利"，給子女和父母平等人权，就是取消了"人的平等权利"。第二，乡下佬雅各在前两頁談到：国家不干涉父亲打儿子的事，因为国家承认家庭权利。由此可見，一方面被他拿来冒充特殊（家庭）权利的东西，另一方面又被他包括入"人的天賦的平等

权利”之內。最后他向我們供认他只是从布倫奇里的报告书中知道巴貝夫的，而布倫奇里在他的这一报告（第3頁）中也供认他的所有知識是从强悍的法学博士罗·施泰因那里得来的[76]。圣桑乔关于共产主义的高深知識从这段引文中就看得出来。就像圣布魯諾是他的革命事务的經紀人一样，圣布倫奇里是他的共产主义事务的經紀人。在这样的情况下，如果我們的土生的上帝之言在几行以后就把革命的 fraternité〔友爱〕归結为“上帝的儿女的平等”（在什么样的基督教教义中談到 égalité〔平等〕呢？），我們也就不必惊奇了。

第三个推論。

第414頁：由于共有原則在共产主义中已登峰造极，因此共产主义＝“爱的国家的神光”。

圣麦克斯在这里从他本人捏造的爱的国家中引伸出共产主义，因此，这种共产主义完全是施蒂納式的共产主义。圣桑乔所知道的或者就是利己主义，或者就是要求人們的爱、怜憫和施舍，二者必居其一。对他来說，在这种二难推論之外和在它之上，什么也沒有。

第三个邏輯虛构。

“由于在社会中出現了最严重的弊病，所以特别是〈！〉被压迫者〈！〉想到一切过錯都在社会，并給自己提出发現眞正社会的任务。”（第155頁）

相反地，“施蒂納”“給自己提出”的“任务”是：发現合乎他心意的社会①、神圣的社会、作为圣物的社会。現在“在社会中”那些“被压迫者”只是“想到”如何实現合乎他們心意的社会，为此首先

① 双关語：«die rechte Gesellschaft»——“眞正的社会”；«ihm rechte Gesellschaft»——“合乎他心意的社会”。——編者注

就必須在已有的生产力的基础上取消現在的社会。e.g.〔举例来說〕，因为在一台机器中"出現了严重的毛病"，例如，它停止工作，那些需要这台机器的人（例如为了賺錢）认为毛病在机器中，并想法改变机器，等等，而按照圣桑乔的意見，他們給自己提出的任务不是为自己**修好**机器，而是发現**眞正的**机器、神圣的机器、作为**圣物**的机器、作为机器的**圣物**、天国的机器。"施蒂納"劝告他們"**在自身中**"寻找过錯。例如，他們需要鋤和犁，难道这不是他們的过錯嗎？难道他們不能赤手空拳去种和挖馬鈴薯嗎？关于这一点，圣者在第 156 頁上对他們作了如下的說教：

"人們总是先在别的地方，在国家中、在富人的自私自利中寻找过錯，就是不在自身中寻找过錯，这只不过是一种由来已久的現象。其实自私自利也正是我們的过錯。"

正如我們在上面所看到的，那个认为赤貧現象的"过錯""在国家"的"被压迫者"不是别人，正是乡下佬雅各自己。其次，那个认为"过錯"要在"富人的自私自利"中寻找而心安理得的"被压迫者"又不是别人，正是乡下佬雅各。关于其他被压迫者，他其实很可以从裁縫兼哲学博士約翰·瓦茨的"事实和臆想"以及霍布逊的"貧人手册"中得到启发。第三，誰是"我們的过錯"的承担者呢？是生下来就患瘰癧病、靠鴉片撫养大并七岁就被送进工厂的无产阶級的儿童嗎？是在这里被賣成去单枪匹馬地"起义"反对世界市場的个别工人嗎？是那些或是死于饥餓或是淪为娼妓的姑娘嗎？都不是，而只是那个"在自身中"寻找"一切过錯"即整个現代世界秩序的"过錯"的人，換句話說，又不是别人，正是乡下佬雅各自己。"这只不过是一种由来已久的現象"，即基督教的內省和懺悔的現象，不过它具有了德国思辨的形式和唯心主义的詞句；按照这些詞句，

我、一个現实的人，必須改变的不是現实（要改变現实，我只有和其他人合作才做得到），而是在我自身中改变自身。“这只不过是作家內心的自相斗爭”（“神圣家族”第122頁，参看第73、121和306頁）[77]。

总之，在圣桑乔看来，受社会压迫的人寻找眞正的社会。如果他彻底的話，他势必要让那些“在国家中寻找过錯”的人应該去寻找**眞正的国家**，因为在他那里这些人**也就是**被压迫者。但是他无法这样办，因为他已經听說共产主义者想消灭国家。他現在不得不虛构消灭国家之說了，为了完成这件事，我們的圣桑乔仍然是依靠自己的“小驢”、同位語，依靠“看起来非常簡单”的办法：

“因为工人处于**貧困的状态**[*Notstand*]，所以現今的**事物的状态**[*Stand der Dinge*]，即国家[*Staat*]（*status* = *Stand*）必須被消灭。”（同上）

由此可見：

Notstand〔貧困的状态〕= gegenwärtigem Stand der Dinge〔現今的事物的状态〕

Gegenwärtiger Stand der Dinge

〔現今的事物的状态〕= Stand〔状态〕

Stand〔状态〕= Status〔状况〕

Status〔状况〕= Staat〔国家〕

結論：Notstand〔貧困的状态〕= Staat〔国家〕

还有什么“看起来更簡单”呢？“令人惊奇的只是”：1688年的英国資产者和1789年的法国資产者并沒有“得出”这样的“簡单的想法”和等式，尽管那时«Stand = Status = der Staat»这一等式更合适得多。由此可見，凡是有“貧困的状态”的地方，“国家”——当然在普魯士的和在北美洲的都一样——就必須消灭。

現在圣桑乔照例賜給我們一些所罗門箴言。

所罗門箴言 №1.

第163頁："社会自由主义者沒有想到：社会决不是能够給出东西来的**我**，而是我們能够从中取利的工具；我們沒有任何社会义务，而只是有社会利益；我們不必为社会牺牲，有时即使我們作一些牺牲，那也是为**自己**。他們所以沒有想到这些，是因为他們成了宗教原則的俘虏并且热心地追求建立一个神圣的社会。"

由此得出下述的对共产主义的"洞察"：

（1）圣桑乔完全忘了：不是别人而正是他本人把"社会"变成一个"**我**"，因而他只处在他自己的"社会"中。

（2）他以为共产主义者只是等待"社会""給"他們什么，其实他們所要求的只是为自己建立一个社会。

（3）他还在社会沒有出現之前就把社会变为他想从中取利的工具，而却无須他和其他人通过相互間的社会关系来建立一个社会，即建立这个"工具"。

（4）他以为：在共产主义社会中談得上"义务"和"利益"，也就是只屬于資产阶級社会的一个对立的两个相輔相成的方面（会考虑的資产者总是在利益的形式下把第三者放到自身和自己的生活活动之間去，这是在边沁那里得到眞正經典形式的一种作法，边沁的鼻子必定是在他决心去嗅以前就先有利益了。参看"圣书"中有关利用他的鼻子的**权利**的部分，第247頁）。

（5）圣麦克斯认为共产主义者是要"为社会""牺牲"，其实他們只是想牺牲現存的社会；在这种情况下，他必定会把共产主义者的覚悟——即他們意識到自己的斗爭是所有超出資产阶級制度的人的共同事业——叫作他們为自己作出的牺牲。

（6）至于社会自由主义者成了宗教原則的俘虏以及

（7）他們追求建立一个神圣的社会。关于这些在上面讲得已經够多了。至于圣桑乔是多么“热心地”“追求”建立“神圣的社会”，以便用它来否定共产主义，这一点我們也已經領教过了。

所罗門箴言 № 2.

第277頁：“如果对社会問題的关心的狂热和盲目性少一些，那末，人們……就会认識到：当組成和构成社会的那些人依然是旧人的时候，社会就不能更新。”

“施蒂納”在此认为，那些使社会革命化并把生产关系和交往形式置于新的基础之上，即置于作为新人的他們自己、他們的新的生活方式之上的共产主义无产者，依然是“旧人”。这些无产者的不懈的宣傳，他們每天彼此之間进行的討論，都充分地証明：他們本身是多么不願再做“旧人”以及他們是多么不願人們再做“旧人”。只有当他們和桑乔一起“在自身中寻找过錯”的时候，他們才会依然是“旧人”；但他們非常清楚地知道：只有改变了环境，他們才会不再是“旧人”，因此他們一有机会就坚决地去改变这种环境。在革命活动中，在改造环境的同时也改变着自己。上述偉大箴言是通过同样偉大的例子来說明的，当然，这个例子又是从“**圣物**”的世界中取来的。

“例如，如果說从犹太民族中应当产生一个要在全世界傳播新信仰的社会，那末这些使徒就不能再是法利賽人了。”

早期基督教徒 = 傳播信仰的社会（成立于公历元年）

= Congregatio de propaganda fide〔傳教协会〕[73]

（成立于 1640 年）

公历元年 = 1640 年

这个应当产生的社会 = 这些使徒

这些使徒 = 非犹太人

犹太民族 = 法利賽人

基督教徒 = 非法利賽人

= 非犹太民族

还有什么能看起来更簡单呢?

靠这些等式支持的圣麦克斯，安詳地說出偉大的历史名言：

"人們絲毫沒有发展自身的意图，他們总是想建立一个社会。"

人們絲毫沒有建立一个社会的意图，但他們的所作所为正是使社会发展起来，因为他們总是想作为孤独的人发展自身，因此他們也就只有在社会中并通过社会来获得他們自己的发展。不过，只有我們的桑乔这种类型的圣者才会想到把"人們"的发展与他們生活于其中的"社会"的发展分割开来，然后在这种幻想的基础上继續幻想下去。而且他忘記了他在圣布魯諾启发下得出的命題，在这命題中他剛剛向人們提出了改变自身也就改变自己的社会这一道德要求，也就是說，他在这个命題中是把人們的发展和人們的社会的发展等同起来的。

第四个邏輯虛构。

在第156頁上他让共产主义者，而不是让国家公民說出下面这样的話："我們的本质〈！〉不在于我們都是国家的平等的儿女〈！〉，而在于我們彼此相互依存。就我們彼此相互依存来說，就每个人都为他人而劳动以及我們之中每个人都是工人来說，我們都是平等的。"接着，他在"作为工人而生存"和"我們之中每一个人只有依靠他人而生存"之間划了等号，这就是說，"例如"，别人"工作是为了供給我衣服，而我工作是为了滿足他人对娛乐的需要；别人工作是为了供养我，而我工作是为了别人受到教育。因此，参加共同劳动就是我們的荣誉和我們的平等。公民权会带給我們什么好处呢？重担。人們給

我們的劳动評价多高呢？尽可能地低…… 你們能够以什么来和我們对立呢？仍然只是劳动！”“我們只是为你們的劳动才必須給予你們报偿”；“只是由于你們带給我們利益”，“你們才对我們具有某些权利”。“我們希望你們只根据我們貢献給你們多少来給我們多高的評价，但是我們也将如此来估价你們。”“价值是由那些对于我們来說具有某种价值的事情、即对大家都有益的工作决定的…… 誰在做有益的事，他就不应該比任何人低一等，換句話說，所有（对大家有益的）工人都是平等的。但是由于工人值得上他的工資，所以工資也应同等。”（第157、158頁）

在“施蒂納”那里，“共产主义”是从寻找“本质”开始的；他又作为善良的“青年”只“洞察事物的底蘊”。而共产主义是用实际手段来追求实际目的的最实际的运动，它只是在德国，为了反对德国哲学家，才会稍为研究一下“本质”問題，——这一点当然是我們的圣者毫不过問的。因此这种渴慕“本质”的施蒂納式的“共产主义”只能导致一个哲学范疇，即“彼此相互依存”，而这个范疇后来借助于几个牵强的等式稍稍接近了經驗世界，这几个等式就是：

彼此相互依存 = 只有依靠他人而生存

= 作为工人而生存

= 普遍劳动的王国

但是，我們还要請圣桑乔費心，例如从欧文著作中指出有关上面这些命題中所提到的“本质”、普遍劳动的王国等等的話，哪怕是指出一处也行（因为欧文是英国共产主义的代表，他比起例如非共产主义者蒲魯东① 更有資格作为“共产主义”的代表，而剛才所引用的

① 手稿中删去了一个脚注：“共产主义的工人杂志‘博爱月刊’曾尖銳地批判了蒲魯东的同等工資的观点、‘一般劳动者’和这位出色作家的其他經济学偏見，共产主义者从他那里所接受的除他对所有制的批判以外，沒有任何其他东西……”——編者注

这些命題多半是从蒲魯东那里摘来的和用他的詞句編成的)。不过我們用不着談得那么远。在上面引用过的德国共产主义杂志“人民呼声”第3期中就已談到：

“現今所謂的劳动只是整个巨大的强有力的生产过程中的极微小的一部分；宗教和道德只把那些討厌的和危險的生产称为劳动，并不断地用应有尽有的像祝詞（或咒語）之类的格言来粉飾它們，例如：‘汗流浃背地劳动’是上帝的考驗；‘劳动使生活愉快’，以資鼓励，等等。我們生活于其中的世界的道德总是非常明智地防止把人們的愉快而自由的活动称为劳动。道德百般地誹謗生活的这一方面，尽管它也是生产的过程。道德总喜欢誹謗它是空忙、空欢喜、放蕩。共产主义揭露了这种伪善的說教者，这种可耻的道德。”

整个共产主义被圣麦克斯作为普遍劳动的王国而归結为同等的工資，这是一个发現，这一发現随后在下面的三个“变形”中又得到重复：在第357頁上，“起来反对竞爭的，是游民社会的原則，即平分。难道我这个非常有才能的人在沒有才能的人面前不应該有任何优先权嗎？”其次，在第363頁上，他談到“共产主义社会中人們活动的一般行市”。最后，在第350頁上，他把“劳动”是人的“唯一財产”这种思想悄悄塞給共产主义者。这样一来，圣麦克斯又把通过平分和雇佣劳动这两种形式表現出来的私有制带进了共产主义。像在以前議論“掠夺”时一样，圣麦克斯在这里把最平庸的最偏狹的資产阶級观念說成是他“自己的”对共产主义的“洞察”。他証明了：对受教于布倫奇里的这种荣誉，他完全是受之无愧的。圣麦克斯这位典型的小資产者害怕：他这个“非常有才能的人”“在沒有才能的人面前沒有任何优先权”；但是他最应該害怕的是：可能让他去按照自己的“才能”办事。

我們这位“非常有才能的人”还认为：公民权对无产者来說是无所謂的，不过，他在这里已預先假定了无产者享有公民权。这如

同他在上面认为政体对于資产者来說是无所謂的一样。公民权即积极的公民权对于工人是如此的重要，凡是在工人享有公民权的地方，如在美国，他們都从中“取得利益”，而凡是在工人沒有公民权的地方，他們都力求取得公民权。参看北美工人在无数次群众大会上的爭論，英国宪章运动以及法国共产主义和改良主义的历史。

第一个推論。

“当工人充分意識到在他身上最本质的东西就是工人时，他就远离利己主义，并且服从工人社会的管轄，就像过去市民忠誠于〈！〉竞爭的国家一样。”(第162頁)

但工人至多是深切意識到：从資产者来看，在他身上最本质的东西就是他是工人，因此，工人能显示自己的力量来反对这样的資产者。圣桑乔的两个发現，即“市民的忠誠”和“竞爭的国家”只可以作为我們这位“非常有才能的人”的“才能”的新証明記載下来。

第二个推論。

“共产主义应該以‘大家幸福’为自己的目的。这看起来确实是这样，似乎在这里誰也不会吃亏。但这种幸福究竟是什么样的呢？难道所有的人都有同样的幸福嗎？难道所有的人在同一环境中都感到同样的幸福嗎？……　如果是这样，那末这里談的就是‘眞正的幸福’。这样一来，我們不是恰好来到宗教开始暴虐統治的地方了嗎？……　社会宣告某种幸福是‘眞正的幸福’，例如，正直地用劳动得来的享乐就可称为这种幸福，但你却宁願要快乐的懶惰，在这种情况下社会……将表現出明智的戒备，不会給你所需要的那种幸福。共产主义宣布大家幸福，正是消灭那些至今仍靠利息为生的人的幸福”……(第411、412頁)

“如果是这样”，那末从这里可得出下列的等式：

大家幸福 ＝ 共产主义

＝ 如果是这样，那末

＝所有的人都有同样的幸福

＝所有的人在同一环境下感到同样的幸福

＝眞正的幸福

＝（神圣的幸福、圣物、圣物的統治、教阶制）

＝宗教的暴虐統治

共产主义＝宗教的暴虐統治

“这看起来确实是这样”，似乎“施蒂納”在这里关于共产主义所說的，与他过去关于其他一切所說的毫无二致。

我們的圣者究竟多么深刻地“洞察”了共产主义，可以从下面这一点看出：他硬說共产主义要把“正直地用劳动得来的享乐”作为“眞正的幸福”来实行。除了“施蒂納”和一些柏林的鞋匠和裁縫之外，誰会想到“正直地用劳动得来的享乐”①，而且誰还会叫共产主义者来說这样的話（在共产主义者那里，劳动和享乐之間的对立的基础消失了）！我們的有高尚道德的圣者对此尽管放心好了。“正直的劳动所得”将会留給他以及他所不自覚地代表的那些人，即他的因經营自由而破产的并在精神上“憤怒的”小手工业师傅。“快乐的懶惰”也純屬最庸俗的資产阶級观点。但我們所分析的全篇話的精华是他关于共产主义者的資产阶級的狡猾想法：共产主义者要消灭食利者的“幸福”，同时却談論“所有人的幸福”。由此可見，“施蒂納”相信：在共产主义社会中还会有食利者，而他們的“幸福”却必須加以消灭。他断言：食利者的“幸福”是現在作为食

① 手稿中删去了以下这一段話：“除了施蒂納，誰能够叫无道德的革命无产者来說出这类道德的蠢話呢？——这样的无产者，像在整个文明世界尽人皆知的那样（当然，只有“有教养的”柏林不在此列），有个不正直的念头，即不是‘正直地用劳动得到’自己的‘享乐’，而是夺取这种享乐！”——編者注

利者的个人內部所固有的，它与食利者的个性不可分割；他以为，对于这些个人来說，除了由他們这种食利者的地位所决定的“幸福”之外，不能有其他任何“幸福”。他还相信，当社会还必須进行反对食利者以及諸如此类的人的斗爭时，共产主义社会制度就已經确立了①。当然，只要共产主义者到了力所能及的时候，他們会毫不客气地去推翻資产阶級的統治并消灭它的“幸福”②。至于这种为他們的敌人所共有的、由阶級关系所决定的“幸福”是不是也要作为个人的“幸福”求得某种被愚蠢地假定出来的怜憫，他們是毫不介意的。

第三个推論。

在第 190 頁上說，在共产主义社会中“操心又作为劳动出現”。

以为在共产主义制度下将会重新发現自己所喜爱的“操心”而早就兴高采烈的这位善良的市民“施蒂納”，这回可打錯算盘了。“操心”不过是受压迫和受抑制的情緒，这种情緒在小市民中間是劳动的、即为了保障自己微薄薪金而从事的乞丐式活动的必然伴侶。“操心”在德国善良市民的生活中以最純粹的形态盛行着，在

---

① 手稿中删去了以下这一段話：“最后，他向共产主义者提出道德要求，要他們安心地受食利者、商人和实业家等等的永久剝削，因为他們不同时消灭这些老爷們的‘幸福’就不能消除这种剝削！乡下佬雅各在这里是大資产者的捍卫者，他用不着費神向共产主义者进行道德說教，他們每天都能从他的‘善良的市民’那里听到讲得比他好得多的說教。”——編者注

② 手稿中删去了以下这一段話：“他們会毫不客气地这样做，是因为：在他們看来，‘所有的人的幸福’，即‘活生生的个人’的幸福高于現存社会阶級的‘幸福’。食利者作为食利者所享受的‘幸福’，不是作为个人的个人的‘幸福’，而是食利者的幸福，不是个人的幸福，而是在一定阶級的范圍內的一般的幸福。”——編者注

此它是慢性的、"老是一样的"、可怜和可鄙的；而无产者的貧困却有急性的、猛烈的形式，它推动他們去进行生死的斗爭，使他們革命化，并因此产生热情，而不是产生"操心"。如果共产主义想消灭市民的"操心"和无产者的貧困，那末，不言而喻，不消灭产生这二者的原因，即不消灭"劳动"，这一点它是不能做到的。

現在我們来談共产主义的**历史虚构**。

第一个历史虚构。

"如果說只要信仰就足够維持人的荣誉和尊严了，那末就根本不能反对任何劳动，甚至是最令人疲乏的劳动。"——"被压迫阶級只有在还是基督教徒的时候，才能忍受自己的貧困处境〈頂多只能說：它們只有在还能忍受自己貧困处境的时候，才是基督教徒〉，因为基督教〈拿着棍子站在它們背后〉不让他們的埋怨和憤怒发泄出来"。(第 158 頁)

"'施蒂納'究竟是从何处如此清楚地得知"被压迫阶級能够做什么，这一点我們从"文学总汇报"第 1 期可以得知，那里"以訂书匠的姿态出現的批判"从一本不著名的书中引用了以下这一段話[79]：

"現代的赤貧現象具有了政治性质；过去的乞丐順从地忍受自己的命运，并认为这是**上帝的意志**，而現在的**游民**問道：他們仅仅由于偶然生于穷人家里就必須在貧穷中度过自己的一生嗎？"

由于基督教的这种影响非常强烈，所以解放农奴的斗爭伴随着反对**教会**封建主的最殘酷的流血斗爭，并且这种斗爭曾不顾由神甫們体現出来的基督教的埋怨和憤怒而进行到底(参看伊登"穷人的历史"第 1 卷，基佐"法兰西文明史"，蒙泰"法兰西各等級的历史"[80] 等等)。另一方面，特别是在中世紀初，小神甫們却又挑唆农奴"埋怨"和"憤怒"世俗封建主（参看一下查理大帝的著名法令就行了）。还可参看上面在談到"时而在这里时而在那里爆发的

工人騷动”时关于“被压迫阶級”及其在14世紀的起义时讲过的内容。

过去的工人起义的形式都是与劳动发展的每一个阶段以及由此决定的所有制形式联系在一起的；直接或間接的共产主义起义則是与大工业联系在一起的。但是，圣麦克斯不去研究这种复杂的历史，却来完成从**能忍耐的**被压迫阶級到**不能忍耐的**被压迫阶級的神圣过渡。

“現在，当每一个人都**应当**把自己培养成为人的时候〈例如，加泰隆的工人“究竟是从何处得知”“每一个人都应当把自己培养成为人”呢？〉，人束縛于机器式的劳动就等于奴隶制。”(第158頁)

这样說来，在斯巴达克和奴隶起义之前，是基督教沒有使“人束縛于机器式的劳动就等于奴隶制”；而在斯巴达克时代，是“人”这一概念消灭了这种关系并最先产生了奴隶制。“或許”，施蒂納“甚至也”已經听說过一点关于現代工人騷动与机器生产的联系，因而想在这里指出这种联系吧？在这里不是机器劳动的实行使工人变为騷动者，而是“人”这一概念的采用使机器劳动变为奴隶制。——“如果是这样”，那末，“这看起来确实是这样”，似乎我們在这里所見到的就是工人运动的“唯一的”历史。

第二个历史虛构。

“資产阶級宣布了物质享乐的福音，現在奇怪的是，这种教义竟在我們无产者中間找到了拥护者。”(第159頁)

剛才是工人想实現“**人**”的概念、**圣物**，現在他們突然把自己的念头轉到“物质享乐”、世俗的东西上去了；剛才談的是劳动的“劳累”，而現在談的只是享乐的劳动了。圣桑乔自己在鞭打 ambas sus valientes posaderas〔他的两扇肥厚結实的屁股〕，首先是鞭打

物质的历史，其次是鞭打施蒂納的神圣的历史。根据物质的历史，是貴族第一次用世俗享乐的福音代替了福音的享乐；而清醒的資产阶級先是辛辛苦苦地劳动，并且非常机智地去使貴族得到資产阶級自己的法律所禁止自己得到的享乐（同时貴族的权力通过金錢的形式落入資产者的口袋中了）。

根据施蒂納的历史，資产阶級滿足于寻找“圣物”，推行国家崇拜并“把所有現存的客体变为观念的产物”；而且还需要耶穌会教徒来“使感性免遭完全的衰落”。根据同样的施蒂納的历史，資产阶級已經通过革命夺取了一切权力，因而也夺取了它的福音，即物质享乐的福音，虽然根据同样的施蒂納的历史，我們已經进到“只有思想在世界上統治着”的阶段了。因此，施蒂納的教阶制是夹在«entre ambas posaderas»〔“两扇屁股之間”〕。

第三个历史虚构。

第159頁：“当資产阶級把人們从个别人的命令和专横中解放出来之后，还剩下一种专横，这种专横是由各种关系的情势产生的，并且可以叫作各种情况的偶然性。还剩下幸运和幸运儿。”

接着圣桑乔硬叫共产主义者“去寻找一种法律和一种結束这些动蕩〈或如那里所称呼的〉的新秩序”，关于这种秩序，据圣桑乔所确实知道的，共产主义者应当高呼：“願这种秩序今后是神圣的！”（正确些說，他本人倒应該高呼：願我的幻想的无秩序是共产主义者的神圣的秩序！）“在这里有智慧。”（“启示录”第13章第18节）“凡有头脑的，可以計算一下”通常总是廢話連篇、总爱重彈老調的施蒂納在这里压縮在几行文字里的胡說的“数目”。

第一句話用最一般的形式表达出来就是：当資产阶級消灭了封建主义之后，剩下了資产阶級。或者是：当人們的統治在“施蒂

納”的想像中被消灭之后，剩下的就是要作某种完全相反的事了。“这看起来确实是这样”，似乎可以使两个彼此截然不同的历史时代发生联系，这种联系将是神圣的联系，作为圣物的联系，在天国中的联系。

圣桑乔說这句話时还不滿足于上述的胡說的 mode simple〔簡单形式〕，他一定要把它弄成胡說的 mode composé〔复杂形式〕和 bi-composé〔加倍复杂〕的形式。其实，第一，圣麦克斯相信解放了自己的資产者的保証，似乎他們把自己从个别人的命令和专横中解放出来，同时也就把整个社会的群众从个别人的命令和专横中解放出来了。第二，他們实际上不是从“个别人的命令和专横”中，而是从同业公会、行会、等級的統治下解放出来，只有这样他們才能够作为現实的个别的資产者对工人实行“命令和专横”。第三，他們只是取消了个别人的迄今为止的命令和专横的 plus ou moins〔或多或少的〕唯心的外观，以便代之以这种具有粗野的物质的形式的命令和专横。他这个資产者希望他的命令和专横不再受迄今存在的集中于君主、貴族和同业工会手中的政治权力的“命令和专横”的限制，而至多只受反映在資产阶級法律中的整个資产阶級的一般利益的限制。他只是做了一件事，就是消灭了駕于个别的資产者的命令和专横之上的命令和专横（参看“政治自由主义”）。

接着圣桑乔轉而談到各种关系的情势，这种情势随着資产阶級統治的确立已变成完全是另外一些关系的完全另外一种情势了。圣桑乔并沒有对这种情势作眞正的分析，却只把它作为“情势等等”的一般范疇保留下来，并給予它一个更不确定的名称：“各种情况的偶然性”，好像“个别人的命令和专横”本身不是“各种关系的情势”似的。他这样地取消了共产主义的現实基础，即在資产阶

級制度下的特定的各种关系的情势，現在他也就可以把因此而悬在空中的共产主义变为他的神圣的共产主义了。“这看起来确实是这样”，似乎“施蒂納”是一位“只有空想財富”即想像的历史“財富的人”——“完善的游民”。参看“圣书”第 362 頁。

这一偉大的虛构，或确切些說，它的大前提，在第 189 頁上又非常动人地以下述形式重复了一次：

“政治自由主义消灭了主僕之間的不平等；它造成无主人状态、无政府状态〈！〉；主人脫离了唯一的个人、利已主义者，并变为怪影，变为法律或国家。”

怪影的統治＝（教阶制）＝无主人状态，等于“万能的”資产者的权力。正如我們所看到的，这种怪影的統治其实就是許多現实的主人的統治；那末共产主义也可以有同样的理由被理解为摆脫这种許多人的統治。但圣桑乔不能这样做，因为这样一来，他对共产主义的邏輯虛构以及他对“自由者”的全部虛构就会垮台。但在全部“圣书”中情况正是这样。从我們的圣者自己的前提中得出的唯一的結論、唯一的历史事实，推翻了他的一系列的洞察和結論。

第四个历史虛构。在第 350 頁上圣桑乔直接从农奴制的廢除引伸出共产主义。

I. 大前提：

“当人們达到被看作占有者〈！〉的地步时，收获就非常多了。这样农奴制就被廢除了，而每一个一向是所有物的人从此就变成了主人。”

（根据胡說的 mode simple〔簡单形式〕，这还是这样的意思：一旦农奴制被廢除，农奴制就被廢除了。）这种胡說的 mode composé〔复杂形式〕就是：圣桑乔认为，通过神圣的直观，通过“看”和“被看”，人們就变成了“占有者”，其实全部困难就在于如何变成“占有者”，至于看，在事后自然可以看的。胡說的 mode bicomposé

〔加倍复杂的形式〕就是：当起初还是部分地进行的农奴依附的廢除开始扩大影响，因而普遍化时，农奴已不再可能“达到”被“看”作值得占有的地步了(对于占有者来說，这种占有已变为太不上算了)，因此，“一向是所有物”即不自由的劳动者的广大群众結果根本沒有“变成”“主人”，而是变成自由的劳动者了。

II. **历史的小前提**——它包括了将近八个世紀，“誠然，它的全部內容不是一下子就可以看透的”(参看“維干德”第 194 頁)。

“但是，**今后你的**占有和**你的**占有物都将不够，并将不被承认了。**不过你的**劳动过程和**你的**劳动本身的价值却增长了。**現在**我們**尊敬你征服物**，就像**过去**〈？〉尊敬你占有这些物一样。**你的**劳动是**你的**財产。現在**你**是劳动所得的主人或占有者而不是遺产的主人或占有者了。”(同上)

“今后”——“将不”——“不过”——“現在”——“像过去”——“現在”——“或”——“不是”，——这就是这个句子的內容。

虽然“現在”“施蒂納”已經得出結論說，**你**(即施里加)是劳动所得的主人，而不是遺产的主人，但他“現在”又忽然想起，目前出現的是剛剛相反的情形，——这样，就从他的两个怪胎式的前提中产生出奇形怪状的共产主义来了。

III. **共产主义的結論。**

“但由于**目前**一切都是遺产，而归**你**所有的每一文錢都沒有打上劳动的烙印，而是打上遺产的烙印〈登峰造极的胡說〉，**所以**一切都須改鑄一番。”

根据这一点施里加就可以想像：他既已达到可以看到中世紀公社的产生和灭亡，也达到可以看到 19 世紀的共产主义了。这样一来，圣麦克斯在这里尽管有“继承来的”和“劳动所得的”一切，却沒有达到“征服物”，頂多只是达到“占有”胡說的地步。

这种虛构的爱好者还可在第 421 頁上看到：圣麦克斯起初从

农奴依附中虛构出共产主义，后来又如何把共产主义虛构为对一个封建領主——社会——的农奴依附，这里的手法就是上面所采用过的那种手法：即把我們借以有所获得的手段变为我們受其"恩寵"而得到賞賜的"圣物"。現在，在結尾处，我們还談几条由上述前提中引伸出来的对共产主义的"洞察"。

第一，"施蒂納"創造了如下的新的剝削理論：

"別針工厂的每个工人只做別針的一部分，他把自己做成的一部分交到別的工人手里，并被这位別的工人利用、剝削。"(第 158 頁)

可見，"施蒂納"在这里有了新发現：工厂的工人相互剝削，因为每一个人都"把自己做成的产品的一部分交到"別人手里，而根本不动手的工厂主因而就不会剝削工人了。"施蒂納"在这里提供了一个恰当的例子，說明共产主义使德国理論家們处于何等可悲的境地。現在他們也不得不研究如別針工厂之类的賤物，即他們要像眞正的野蛮人，像印第安-阿吉布注人和新西兰人一样来对待的这些賤物。

"相反地"，施蒂納的共产主义"說道"(同上)：

"任何工作都应該以'人'得到滿足为目的，因此他〈"人"〉必須也成为工作中的能手，即必須能完成作为某种整体的工作。"

"人"必須成为能手！——"人"仍然是別針头的制造者，但他快慰地意識到：別針头是別針的一部分，他能制造整个別針。由于他这样一意識，由永恒反复地制造別針头而引起的疲劳和厌倦就变成了"人的滿足"。呵，蒲魯东！

进一步的洞察：

"由于共产主义者只是把自由活动宣布为人的本质〈iterum Crispinus〔又是克里斯平〕60〉，所以他們就像一切日常劳动的思想代表者一样，除了自

已的非精神的劳动之外，还需要有一个星期日，需要某种鼓舞和感化。”

不幸的桑乔除了在这里塞进“人的本质”之外，还不得不把“自由活动”——在共产主义者看来这是“完整的主体”（用“施蒂納”所容易理解的說法来說）的从全部才能的自由发展中产生的創造性的生活表現——变为“非精神的劳动”，因为我們的这位柏林人覚察到，这里不是談“繁重的思想劳动”。依靠这个簡单的变化，他于是就可以把“日常劳动的思想”加給共产主义者了。当然，与小市民的日常劳动一起，小市民的星期日也渗入共产主义了。

第163頁：“共产主义的星期日就是共产主义者把你看作人、看作兄弟。”

这样，共产主义者在这里就显得是“**人**”，也显得是“**工人**”了。圣桑乔把这叫作（在上述的地方）“共产主义者加于人的双重使命，一方面是物质获得，另方面是精神获得”。

这就是說，他在这里甚至把“获得”和官僚制度又导入共产主义，不言而喻，共产主义将因此而“达到它的最終目的”并不再成为共产主义了。但是，他不可能有别的办法，因为在他后来所造出来的“**联盟**”中，每一个人也有“双重使命”，既是人又是“**唯一者**”。他偷偷地把这种二元論塞給共产主义，这样就預先使这种二元論合法化了。这种方法我們在他关于采邑制度及其运用的議論中还会遇到。

在第344頁上，“施蒂納”认为“共产主义者”想“以和善态度解决財产問題”，在第413頁上，他甚至认为共产主义者訴諸人們的自我牺牲和資本家的自我舍棄精神！① 从巴貝夫那时起，出現了少

① 手稿中删去了以下这一段話：“圣麥克斯在这里又认为自己有勇于冲击的天才，仿佛他关于超义的无产阶級的全篇廢話不是丑化魏特林及其由盜賊組成

数共产主义資产者，他們是不革命的，但这是非常罕見的現象；各国絕大多数共产主义者是充滿革命精神的。共产主义者对“富人的自我舍棄精神”和“人們的自我牺牲精神”的見解如何，圣麦克斯可从卡貝的几段話中得知。这位共产主义者比起其他的共产主义者，最有訴諸 dévoûment，即訴諸自我牺牲的假象②。卡貝的这几段話是反对共和派的，特别是反对那位在巴黎还迷惑着很少一部分工人的毕舍先生对共产主义的攻击的：

“关于自我牺牲 (dévoûment) 的情况也是这样；这是毕舍先生的学說，这一次它脫掉了它的天主教的外衣，因为毕舍无疑地是担心他的天主教气味引起工人群众的反感和嫌棄。毕舍說：‘为了問心无愧地履行自己的义务 (devoir)，需要自我牺牲(dévoûment)。’——誰懂誰就来說說，devoir 和 dévoûment 有什么区别。——‘我們要求一切人自我牺牲，既是为偉大的民族統一，也是为工人的联合……我們必須联合，善于自我牺牲 (dévoués)，相依为命。’——必須，必須——这很容易讲，而且人們早就这样讲了，如果人們不想出别的办法，人們还将长期同样地讲下去！ 毕舍抱怨富人的自私；但是这样抱怨有什么用呢？ 毕舍把一切不想牺牲自己的人宣布为敌人。”

“他說：‘如果一个人为利己主义所驅策而拒絕为他人牺牲自己，那怎么办呢？ …… 我們毫不犹豫地这样回答：社会永远有权利从我們这里取得我們自己的义务要求我們应为社会而牺牲的一切……自我牺牲是履行自己的义务的唯一办法。我們每一个人都必須随时随地牺牲自己。凡是由于利己主义而拒絕履行其自我牺牲的义务的人，必須被迫这样做。’——毕舍向所有人发出这样的号召：牺牲自己吧！ 牺牲自己吧！ 老想着自我牺牲吧！ 这不是意

的‘无产阶級’的調子似的，——魏特林是圣麦克斯由于得到布倫奇里的恩寵而获知的为数不多的共产主义者当中的一个。”——編者注

② 手稿中删去了以下这一段話：“法国的所有共产主义者都責备圣西門主义者和傅立叶主义者的溫和，他們和这两派的区别主要在于他們拒絕任何‘以和善态度解决問題’的办法，就像英国的宪章派主要以同样的特征和社会主义者有所区别一样。”——編者注

味着完全不懂得人类本性和践踏人类本性嗎？这不是錯誤的看法嗎？我們几乎要这样說：荒謬的童稚之見。”（卡貝“駁 l'Atelier 杂志的教义”第 19、20 頁）——在第 22 頁上，卡貝接着向共和主义者毕舍指出他必然要走向各級的“自我牺牲的貴族政治”，随后卡貝諷刺地問道：“如果人們只是为了要达到教阶制中的最高层而牺牲自己，那末，dévoûment 将变成什么呢？还有什么 dévoûment 可言呢？……这样的体系还可能产生于一个幻想成为教皇或紅衣主教的人的头脑中，——但会产生于工人的头脑中嗎！！！”——“毕舍先生不願劳动成为愉快的消遣，不願人为自身的幸福而劳动和为自己創造新的快乐。他断言……‘人生于世，仅仅是为了履行使命、义务（une fonction, un devoir）。’他向共产主义者說教：‘不，人这种偉大的力量被創造出来不是为了自己（n'a point été fait pour lui-même）……　这是蒙昧的思想。人是世界上的工作者（ouvrier），他必須完成道德責成他来做的事业（oeuvre），这是他的义务……　我們永远不要忽視我們应該完成最高的使命（une haute fonction），即自有人类的头一天就开始的并将与人类一起終結的使命。’——但是，誰向毕舍先生揭示所有这些美好的事物的呢？（Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même）”〈如果施蒂納来翻譯就会譯成这样：毕舍究竟从何处如此清楚地得知人应該做的这一切呢？〉“誰懂誰就来說說。——毕舍继續說道：‘怎么？人其实应該等待几千个世紀，以求从你們这些共产主义者那里得知他是为了自己而被創造出来的，他的唯一目的是尽可能愉快地生活？……但是人决不能陷入这样的迷途。不能忘記：我們是为了劳动（*faits pour travailler*），为了經常劳动而被創造出来的，我們所能要求的只是为生活所必需的东西（la suffisante vie），即保証我們能够好好地完成我們使命的安适生活。凡是超出这个范圍的，都是荒謬的和危險的。’——但是請你証明这一点吧，証明吧！你不要像先知那样只滿足于預言！你一下子就說到几千个世紀！其次，誰說人們在所有的世紀中都等待过我們呢？难道是等你們以及你們关于 dévoûment, devoir, nationalité française, association ouvrière〔自我牺牲、义务、法国民族性、工人的联合〕的一切理論嗎？毕舍說：‘最后，請你們不要因我的話而見怪。’——我們同样是有礼貌的法国人，也請你不要見怪。”（第 31 頁）“毕舍說：‘請相信我們，comunnauté〔共同体〕是存在的，它早就成立了并且你們也是它的成員。’”——卡貝作結論說：“‘毕舍，請相信我們，你会成为

共产主义者！”

“自我牺牲”、“义务”、“社会义务”、“社会的权利”、“人的任务、使命”、“工人这种人的职責”、“道德的事业”、“工人的联合”、“获得生活所必需的东西”，所有这一切不就是圣桑乔責难共产主义者所主張的那些东西嗎？不就是毕舍先生責难共产主义者所**沒有**的那些东西嗎？毕舍先生所郑重其事地提出的这些責难不就是被卡貝引为笑柄的嗎？我們不是又在这里发現施蒂納的“教阶制”了嗎？

最后，圣桑乔在第 169 頁上給共产主义以致命的打击，提出了这样的論点：

“当社会主义者也取消〈！〉Eigen*tum*〔財产〕的时候，他們沒有注意到它在 Eigenheit〔独自性〕中是根深蒂固的。难道只有金錢和財物是財产嗎？任何一个我的 Meinung〔意見〕难道不是 Mein〔我的东西〕、Eigenes〔独自具有的东西〕嗎？这就是說，任何意見都必須加以消灭或成为非人位的。”

难道圣桑乔的意見在沒有也成为别人的意見的时候会使他有权力支配某物，哪怕是支配别人的意見嗎？圣麦克斯在这里拿自己的意見作为資本来反对共产主义，其实他仍然不过是运用最陈腐庸俗的資产阶級的責难来反对共产主义；他自以为讲了一些新見解，这也只是因为这些陈腐庸俗的見解对于他这位“有教养的”柏林人来說是新的。大約三十年前，以及以后一段时期，德斯杜特·德·特拉西与很多人一样以及在很多人之后，在以下所引的这本书中讲过同样的話，而且讲得比他好得多。例如：

“关于財产問題，人們曾郑重其事地打过官司，各自举出理由来拥护它或反对它，似乎世上有沒有財产是由我們决定的；但是这意味着完全不懂得人的本性。”（“論意志”1826 年巴黎版第 18 頁）

于是德斯杜特·德·特拉西先生就来証明 propriété〔財产〕，

individualité〔个性〕和 personnalité〔个人〕是一回事，証明在"**我**"之中已有"**我的东西**"，并且认为私有财产的自然基础就在于：

"自然界賦予人以一种不可避免的和不可轉让的財产，即对自己的个性的所有。"（第17頁）——个人"清楚地看到：这个**我**是被**我**賦予灵魂的軀体、被**我**推动的各种器官以及它們的一切能力、它們的一切力量、它們所产生的一切作用、它們的一切欲望和行为的絕对所有者。因为这一切都与这个**我**同始同終，都只有通过这个**我**才存在，只是由于这个**我**的动作才有所活动；任何其他的人都不能利用这些工具，也不能和**我**一样受到它們的影响"（第16頁）。——"即使不是凡在有感覚的个人存在的地方都存在着財产，至少是凡在有願望的个人存在的地方一定存在着財产。"（第19頁）

德斯杜特·德·特拉西在这样地把私有财产和个人等同起来之后，他像玩弄 Mein〔我的东西〕和 Meinung〔意見〕，*Eigentum*〔**財产**〕和 *Eigenheit*〔**独自性**〕等字眼的"施蒂納"一样，玩弄 *propriété*〔**財产**〕和 *prôpre*〔**自己的，独自的**〕这两个字眼，得出了如下的結論：

"因此，关于我們之中任何人一无所有是否要好些的爭論（de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût *propre* à chacun de nous），完全是无聊的……在任何情况下这都等于去追問，我們是否希望成为与我們現在实际存在的样子完全不同的人，甚至等于去研究如果我們根本不存在是否还要好些。"（第22頁）

"这些都是最通俗的"、已成为傳統的对共产主义的反駁，"正因为如此"，就不必因为"施蒂納"重复这些反駁而"惊奇"了。

如果目光短淺的資产者对共产主义者說，当你們消灭財产即消灭我作为資本家、地主、工厂主的存在以及你們作为工人的存在的时候，你們也就消灭我的以及你們的个性，当你們剝夺我剝削你們工人的可能性，剝夺我获取利潤、利息或地租的可能性的时候，

你們也就剝夺了我作为个人的存在的可能性；如果因此資产者对共产主义者說，当你們消灭我作为資产者的存在的时候，你們也就消灭我作为个人的存在；如果因此資产者把作为資产者的自身和作为个人的自身等同起来，那末，至少是不能否认資产者的直言无諱和厚顏无耻。在資产者看来，这确实是如此：只有当他是資产者时他才认为自己是个人。

但是，只有当資产阶級理論家出場，把这种論断作一般的表达时，只有当他們在理論上把資产者的財产和个性等同起来，并在邏輯上为这种等同作論証时，这种謬論才变得庄严而神圣。

“施蒂納”在上面駁斥共产主义消灭私有財产这一观点，其办法是：首先把私有財产变为“有”，然后又把“有”这个动詞說成是不可缺少的字眼、是永恒眞理，因为在共产主义社会中也可能发生施蒂納“有”胃痛这样的事。現在他也是完全这样地論証私有財产的不可消灭，他把私有財产变为財产的概念，利用Eigentum〔財产〕和eigen〔自有的〕这两个詞的字源学上的联系，把“自有的”这个詞說成是永恒眞理，因为在共产主义制度下也可能发生他“自有”胃痛这样的事。如果不是把共产主义者所要消灭的現实的私有財产变为“財产”的抽象概念，那末，这种在字源学中寻找避难所的謬論，是完全不能成立的。这样一轉化，一方面关于現实的私有財产就可以不必費事去讲什么甚至只知道什么，另一方面，也就可以很容易地在共产主义中发現矛盾，因为，在消灭（現实的）財产之后当然不难在共产主义中发現許多可以归入“財产”这一概念的东西。实际上，事情当然恰恰相反①。实际上，我只有在有可以出卖的东

① 手稿中删去了以下这一段話：“現实的私有財产恰好是最普遍的东西，是和个性沒有任何关系、甚至是直接破坏个性的东西。只要我表現为私有者，我就不

西的时候才有私有財产，而我固有的独自性却是根本不能出卖的物品。我的大礼服，只有当我还能处理、抵押或出卖它时，只有当它还是买卖的物品时，才是我的私有財产。它失去这一特性并成为破衣服之后，对我来說，它还可能保留一些特性，这些特性使它成为对我还有价值的东西，它甚至能成为我的特性，把我变成衣衫襤褸的人。不过，任何經济学家也不会想到把这件大礼服列为我的私有財产，因为它不能使我支配任何甚至是最少量的他人劳动。也許只有私有財产的法律家和思想家还能論扯这类东西。私有財产不仅夺去人的个性，而且也夺去物的个性。土地与地租沒有任何共同之处，机器与利潤沒有共同之处。对于土地占有者来說，土地只有地租的意义，他把他的土地出租，并收取租金；土地可以失去这一特性，但并不失去它的任何内部固有的特性，不失去例如任何一点肥力；这一特性的程度以至它的存在，都取决于社会关系，而这些社会关系都是不依賴于个别土地占有者的作用而产生和消灭的。机器也是如此。金錢是財产的最一般的形式，它与个人的独特性很少有共同点，它甚至还直接与个人的独特性相对立，关于这一点，莎士比亚要比我們那些滿口理論的小資产者知道得更清楚：

“金子，只要一点儿，
就可以使黑变成白，
丑变成美，
錯变成对，
卑賤变成高貴，
懦夫变成勇士，
老朽的变成朝气勃勃！

能表現为个人——这是一句每天都为图金錢而締結的婚姻所証实的話。”——編者注

啊！这个閃閃发光的騙子手……
它使人拜倒于多年不愈的膿疮之前；
它使年老色衰的婦妇得到丈夫；
那身染毒疮的人，連医院也感到討厭而要把他逐出門，
但它能使他散发芬芳，像三春天气一样的嬌艳！……
……你，我們看得見的神，
你可使性格全異的人接近，
使他們接吻！……"81

总之，地租、利潤等这些私有財产的現实存在形式是与生产的一定阶段相适应的社会关系，只有当这些关系还沒有成为現有生产力的桎梏时，它們才是"个人的"。

按照德斯杜特·德·特拉西的看法，大多数的人、无产者早就該失去一切个性了，然而現在看来，正是在他們之中个性发展得最为强烈。資产者可以毫不費力地根据自己的語言証明重商主义的和个人的或者甚至全人类的关系是等同的，因为这种語言是資产阶級的产物，因此像在現实中一样，在語言中买卖关系也成了所有其他关系的基础。例如，propriété, Eigentum〔財产〕和 Eigenschaft〔特性〕；property, Eigentum〔財产〕和 Eigentümlichkeit〔独特性〕；重商主义意义上的和个人的意义上的 «eigen»〔"自有"〕；valeur, value, Wert〔价值〕；commerce, Verkehr〔商业，交往〕；échange, exchange, Austausch〔交換〕，等等。所有这些字眼既意味着商业关系，也意味着作为个人自身的特性和相互关系。在其他的現代語言中，情况也完全一样。如果圣麦克斯认眞地想利用这种双关語，那末，他将不难作出許多新的光輝的經济学的发現，尽管他对政治經济学一窍不通；而且以后还将提到的他所举的新的經济事实也的确完全可归入这种同义語的領域。

我們的好心而輕信的雅各学資产者玩弄 Eigentum〔財产〕和 Eigenschaft〔特性〕这两个字眼，竟如此认眞、如此庄严肃穆，以至于他力求作为一个私有者来对待他自己的特性，这一点我們在下面将会看到。

最后，在第 412 頁上，“施蒂納”用这样的話来教訓共产主义：

“实际上，某人〈实指共产主义者〉所攻击的不是財产，而是財产的轉让。”

圣麦克斯在他的这个新启示中只是重复了老花招，例如，圣西門主义者就不止一次地使用过这花招。参看“实业和財政讲演集”1832 年巴黎版，其中写道：

“財产是不会取消的，只会改变它的形式……只有今后它才会眞正人格化……只有今后它才会获得它的現实的个人的性格。”(第 42、43 頁)

由于这种为法国人所提出并为比埃尔·勒魯所夸張的詞句，被德国思辨的社会主义者十分欣賞地接受了，并被他們用来作进一步的思辨，最后竟使反动阴謀和騙子行为有了可乘之机，所以我們不在这里討論它，因为在这里它不說明什么問題，我們将在后面关于“眞正的社会主义”的那一部分中再去考察它。

圣桑乔附和着为賴哈特所利用过的維尼格尔的言論，特别热中于把无产者，也就是把共产主义者变为“游民”。他在第 362 頁上替他的“游民”下定义为“只有空想財富的人”。如果施蒂納的“游民”有朝一日像 15 世紀巴黎的乞丐那样建成一个游民王国，那末圣桑乔将成为游民之王，因为他是“完善的”游民，也就是一个連空想財富也沒有因而以他的意見作为資本去放利糊口的人。

C. 人道自由主义

圣麦克斯在上面按照自己的方式把自由主义和共产主义解釋

为哲学的“人”的不完善的存在方式，也就是現代一般德国哲学的不完善的存在方式（他有理由这样做，因为不仅自由主义，而且共产主义，都在德国获得了小資产阶級的同时也是夸大的思想的形式），然后，他就可毫不費力地描繪出他称之为“人道自由主义”的德国哲学的最新形式，把这些形式說成是完善的自由主义和共产主义，同时也說成是对自由主义和共产主义的批判。

借助于这种神圣的虛构，产生了下述的三个可笑的轉变（参看“旧約的經济”）：

（1）单独的个人不是人，因此他沒有什么意义——完全沒有个人意志，只服从于命令——“他的名字叫作”：“无主可事”——上面已經考察过的政治自由主义。

（2）单独的个人沒有什么人的东西，因此，都不容有**我的东西和你的东西**，或財产：“无財产”——也就是已經为我們考察过的共产主义。

（3）单独的个人在批判中应該让位給現在才被发現的**人**：“无神”＝“无主可事”和“无財产”的同一——人道自由主义（第180—181頁）。——**我們的**雅各的不可动摇的正統信仰在第189頁上已登峰造极，**他在那里更詳**尽地叙述了最后这个否定的統一：

“如果‘**我的上帝**’这几个字变成毫无意义，那末，財产的利己主义就失去了它的最后財产，**因为**〈最偉大的“**因为**”〉只有当神关心拯救每个单独的个人，就像每个单独的个人求神拯救一样的时候，才有神。”

根据这种看法，只有当 adieu〔上帝保佑，再見〕这个詞从語言中去掉，法国資产者才会“失去”自己的“最后的”“財产”。与以往的虛构完全一致，对神的所有、天国的神圣的財产、幻想的財产、財产的幻想，在这里被宣布为最高的財产和財产的最后希望。

从自由主义、共产主义和德国哲学这三个幻想中，現在他又造出他走向“我”的新的过渡——謝謝“**圣物**”，这是最后的一次。我們在研究这种过渡之前，再看一看他与“人道自由主义”的最后一次“严重的生死搏斗”。

我們的善良的桑乔在上面扮演着 caballero andante〔游侠騎士〕的新角色，而且是扮演着 caballero de la tristísima figura〔愁容騎士〕的角色，他漫游了整个历史，到处扼杀和“粉碎”各种精神和幽灵，“龙蛇和鴕鳥，妖精和夜間的怪物，曠野的走兽和豺狼，鵰鶚和箭猪”(参看“以賽亚书”第34章第11—14节)，在此之后，他該感到多么輕松愉快！他在所有这些不同的国家經过一番漂流后，回到了自己的巴拉塔利亚島①，回到了“**人**” in puris naturalibus〔赤身裸体地〕游蕩的“国家”。我們再回忆一下施蒂納用来建立起他的全部历史虛构的一个偉大命題，一个别人强加給他的信条，这个命題說：

“由人这个概念得出的眞理，被神圣地奉为这一概念的启示”；“这个神圣概念的启示”，即使“在靠这一概念揭示出来的眞理被取消时，也不会失去自己的神圣性”(第51頁)。

我們在分析他所引用的每一个例子时已經向神圣的作者証明过：决不是人这个神圣概念，而是处在現实交往中的現实的人創造了經驗关系，只是在后来，在事后，人們才把这些关系虛构、描繪、想像、肯定、确认为“人”这一概念的启示。这一点不值得再重复了。我們也可回忆一下他的教阶制。現在我們再来談人道自由主义。

---

① 塞万提斯的小說“堂吉訶德”中的一个島名，堂吉訶德的侍从桑乔曾在那里当总督。——譯者注

在第44頁上圣麦克斯"簡单地""把費尔巴哈的神学观点和我們的观点对立起来",但与費尔巴哈对立的只是一些詞句。在制造各种精神时,我們已經看到,"施蒂納"把自己的胃捧上了天(德奥古利第三①,保佑人不晕船的圣者),因为,他和他的胃是"完全不同的东西的不同的名称"(第42頁)。与此类似,本质在这里最初也是作为存在着的物出現的。"这里談到"(第44頁):

"最高本质毫无疑問是人的本质,但正因为它是人的本质,而不是人本身,所以,我們把这种本质看作在人之外并把它看成是'神',或者我們认为它在人之內并称之为'人的本质'或'人',这完全一样。我既不是神又不是'人',既不是最高本质又不是我的本质,因此,我把本质想成是在我之內或在我之外,实质上是完全一样的。"

可見,这里把"人的本质"假定为存在着的物,它是"最高本质",它不是"我"。关于"本质",圣麦克斯沒有談什么,只是簡单地声明:"我把它想成是在我之內或在我之外",在这一处或在那一处,是"沒有区别"的。这种对本质不加区别的态度决不是粗枝大叶的作風,这一点从下述事实中就可以看出来:他区分了本质的和非本质的东西,并且在他那里甚至会出現"利己主义的高尚的本质"(第72頁)。可是,德国理論家們至今关于本质和非本质所讲的一切,都是黑格尔在"邏輯学"中早已讲过的,而且讲得比他們好得多。

正如我們所看到的;"施蒂納"对德国哲学的幻想的无限信仰集中地表現在:他不断地把"人"作为单独行动的个人强加給历史;

---

① 德奥古利兄弟是古希腊神話中的人物,指双生子卡斯托和波拉克斯,他們是保佑航海者的星座。馬克思在这里用"德奥古利第三"来諷刺施蒂納。——譯者注

他认为"人"創造了历史。現在我們也在他談到費尔巴哈时看到同样的东西；"施蒂納"无条件地接受了費尔巴哈的幻想，并以此为根据继續創立自己的理論。

第77頁："总之，費尔巴哈只是調換了主詞和宾詞，并偏重于后者。但是，既然他本人說，'爱之所以是神圣的，不是因为它是上帝的宾詞（而且它决不会由于这个原因而对人們来說永远是神圣的），而它之所以是上帝的宾詞，是因为它按本性来說和对自身来說是神圣的'，所以，他可以得出这样結論：斗爭应該从反对宾詞本身，反对爱和一切神圣性开始。既然他把神物留給了人們，他又怎能使人們脫离神呢？如果像費尔巴哈所說的，对于人們来說，最主要的永远是神的宾詞，而不是神本身，那末，費尔巴哈今后就可以心安理得地把这种虛飾物留給人們，因为蛹——眞正的核心——仍安然无恙。"

既然費尔巴哈"本人"这样說过，所以，乡下佬雅各就有了十分充足的根据相信：人們尊崇爱是因为它"按本性来說和对自身来說是神圣的"。如果实际上所发生的恰好与費尔巴哈所說的相反，——我們只是"斗胆地这样說"（"維干德"第157頁），——如果无論上帝或它的宾詞对人們来說从来都不是主要的，如果这种論断只是德国理論的宗教幻想，那末，这就是說，我們的桑乔又碰到了像他在塞万提斯小說里所碰到过的奇遇：有一次他睡在驢鞍上，别人在他的驢鞍下打了四根桩，把他的驢子牵走了。

桑乔以費尔巴哈的这些言論为靠山开始了战斗，这次战斗就像塞万提斯在第19章中所預料到的一样，ingenioso hidalgo〔英明紳士〕与宾詞、与化装跳舞人格斗，当时他們抬着世界的尸体去埋葬，他們裹着罩衣和丧服，行动不便，因此，我們的騎士就毫不費力地用自己的长矛把他們撩倒，痛快地把他們揍了一頓。桑乔企图依靠对宗教这一独立領域进行的陈腐不堪的批判来撈一把，他明明还停留在德国理論前提的范圍內却又装出一副样子，似乎自己

超出了这个范圍，并且还用这根毫无油水的骨头为“圣书”熬一些朗福德式的淡而无味的杂碎湯，——这种最后的尝試所反对的不是物质关系的現实形式，甚至也不是作为实际上拘泥于現代世界的人們对这些物质关系所怀的世俗幻想，而是这些世俗关系的天国精炼品，即上帝的宾詞、神的流出、天使。这样，天国又被住滿，开发这个天国的老办法又得到丰富的材料。这样，在現实的斗爭中，又被塞进了与宗教幻想即神的斗爭。靠神学糊口的圣布魯諾在其反对实体的“严重的生死搏斗”中，pro aris et focis①也同样試图作为一个神学家超出神学的范圍。他的“实体”只不过是概括成一个名称的上帝的各个宾詞；除了他所留給自己的“个性”这个名称之外，都是些上帝的宾詞，这些宾詞仍然不过是人們关于其一定經驗关系的观念的天国化了的名称，而这些观念后来由于某些实际原因仍被伪善地抓住不放。当然，依靠从黑格尔那里继承来的理論武器，是不能理解这些人的經驗的物质的行为的。由于費尔巴哈揭露了宗教世界是世俗世界的幻想（世俗世界在費尔巴哈那里仍然不过是些詞句），在德国理論面前就自然而然产生了一个費尔巴哈所沒有回答的問題：人們是怎样把这些幻想“塞进自己头脑”的？这个問題甚至为德国理論家开辟了通向唯物主义世界观的道路，这种世界观**沒有前提是絕对不行的**，它根据經驗去研究現实的物质前提，因而最先是眞正批判的世界观。这一道路已在“德法年鉴”中，即在“黑格尔法哲学批判导言”和“論犹太人問題”这两篇文章中指出了。但当时由于这一切还是用哲学詞句来表达的，所以那里所見到的一些习慣用的哲学术語，如“人的本质”、“类”等等，給了德

① 直譯是：为了保卫祭坛和炉灶；轉意是为了保卫自己的家园、自己的事业。——編者注

国理論家們以可乘之机去不正确地理解眞实的思想过程并以为这里的一切都不过是他們的穿旧了的理論外衣的翻新；而德国哲学的 Dottore Graziano〔格拉齐安諾博士〕[24]，即阿尔諾德·卢格博士以为：他今后仍能像过去一样笨拙地指手划脚，戴着可笑的学究的面具自炫。須要"把哲学擱在一旁"("維干德"第 187 頁，参看赫斯"晚近的哲学家"第 8 頁)，須要跳出哲学的圈子并作为一个普通的人去研究現实。关于这一点，文献中有大量的材料，当然，哲学家們并不知道。如果这样做以后，你又和**克魯馬赫尔**或"**施蒂納**"之流面逢，你就会发現，他們早就落在"后面"了，并且处于低級阶段。哲学和对現实世界的研究这两者的关系就像手淫和性爱的关系一样。圣桑乔尽管他有那种我們是耐心地証实的，而他是热情奋发地証实的无思想，却总还是停留在純粹思想的世界的范圍內，因此他要摆脫这一世界，当然只有借助于一个道德公設，借助于"**无思想**"的公設("圣书"第196頁)。他是借助于 banqueroute cochonne〔蠢猪般的破产〕[82] 而脫离商业的市民，因此，他当然不是成为无产者，而是成为貧困的破产的市民。施蒂納不是成为实际生活中的人，而是成为无思想的、破产的哲学家。

从費尔巴哈那里来的上帝的宾詞，成了統治着人們的現实力量，成了主教，这样的宾詞就是"施蒂納"所发現的用来代替經驗世界的怪物。他的"独自性"竟如此地建立在"启发"給他的东西之上。如果"施蒂納"(也可以参看第 63 頁)責备費尔巴哈，說他所得到的結果是无，因为他把宾詞变为主詞或主詞变为宾詞，那末施蒂納就更不能得到什么結果了，因为他把費尔巴哈的这些变为主詞的宾詞神圣地奉为統治着世界的現实的个人，他把这些有关各种关系的詞句恭順地看作是現实的关系，并給它們加上"神圣的"这

个宾詞，又把这个宾詞变为主詞，变为“圣物”，这就是說，他所做的同他責备費尔巴哈所做的完全相同。在他用这种方法完全摆脫了这里所談的那种确定的內容之后，他便开始了他的斗爭，即放肆地“仇視”这一“圣物”，当然，这一“圣物”永远是依然如故。在費尔巴哈那里还有这样的意識（因此他受到圣麦克斯的責难），即“在他那里只談到‘消灭某种幻想’”（“圣书”第77頁），虽然費尔巴哈过分强調了反对这种幻想的斗爭的意义。而在“施蒂納”那里，連这种意識也“全部完了”，他眞正相信意識形态的各种抽象思想統治着現代世界，他深信他在其反对“宾詞”、反对概念的斗爭中攻击的已不是幻想，而是統治世界的現实力量。由此可以看出他的头脚倒置的手法，由此可以看出他的无限的輕信，竟把資产阶級的一切虛伪的幻想、一切伪善的保証信以为眞。但是，“蛹”怎么能构成“虛飾物”的“眞正核心”，这种美妙的比拟是多么蹩脚，这可以从“施蒂納”本人的“蛹”，即他的“圣书”中看得最清楚，其中既沒有“眞正的”也沒有非“眞正的”“核心”，甚至像在該书第491頁上提到的一点东西，也未必能配称“虛飾物”。如果一定要在該书中找到某个“核心”，那末，这个核心就是德国小資产者。

但是，圣麦克斯对“宾詞”的仇恨是从哪里来的呢？关于这一点他本人在“辯护性的評注”中作了极为天眞的解釋。他从“基督教的本质”中引了这样一段話（第31頁）：“眞正的无神論者只是那些认为上帝的宾詞，例如爱、智慧、正义都是无的人，而不是那些只认为这些宾詞的主詞才是无的人”，接着他洋洋得意地欢呼：“**所有这一切难道在施蒂納那里沒有嗎？**”——“这里有智慧。”圣麦克斯从剛才引的一段中得到这样的暗示：如何走得“**比一切人都远**”。他相信費尔巴哈在上引的一段話中揭示了“**眞正无神論者**”的“本

质”，并从他那里接受了成为“眞正无神論者”的任务。“唯一者”就是“眞正的无神論者”。

他在用“陰謀活动”对付圣布魯諾或“批判”时比对付費尔巴哈时更为輕信。我們慢慢会看到：他如何百般地屈从于“批判”所强加給他的东西，他如何置身于批判的警察式的監督之下，以及批判如何地教导他对待自己的生活和“使命”。現在只要举出下面一个他信仰批判的典型例子就足以說明問題了：他在第186頁上把“批判”和“群众”描写成两个彼此斗爭着并“力图摆脫利己主义”的人物，而在第187頁上把二者“看作它們……自认为是的东西”。

旧約的长期斗爭以反对人道自由主义的斗爭而結束，这时人是引向唯一者的导师；最后时刻終于来临，恩惠和快乐的福音降临于有罪的人类。

一

为“人”的斗爭是塞万提斯小說第21章中所写的話的实現，那里“讲到一次得意的冒險和获得曼布里諾的无价的头盔”。我們的桑乔在各方面仿效他的过去的主人和現在的奴僕，“立誓夺得曼布里諾的头盔”——人。他在各次“出征”① 中总想从古代人和近代人，自由主义者和共产主义者那里找到他所期望的头盔，但都徒劳无益，这次“他发現远处有一个騎馬的人，头上戴着一件亮晶晶的东西，仿佛是金子做的”。于是他便向堂吉訶德—施里加說道：“你看前面向咱們走来的人，要是我沒有看錯的話，他头上就戴着那个曼布里諾的头盔，就是你听見我起誓要去取得的。”在这段时間里变得聪明的堂吉訶德回答說：“先生，你說話要当心，行动更要当

① 双关語：德文 Auszüge 有“出征”的意思，也有“摘要”、“摘录”的意思。——編者注

心。”——“我来問你，你沒有看見前面向咱們走来的那个騎士騎着一匹有斑点的灰色駿馬，戴着一个金头盔嗎？”——堂吉訶德回答說：“我所看出来的只是一个人，騎着一匹灰色的驢子，跟你这匹一样的，头上戴着一个亮晶晶的东西。”——桑乔說：“怎么，那就是曼布里諾的头盔呀！”

这时，神圣的理发师**布魯諾**騎着他的驢子——**批判**——安詳地向他們走来，他头上戴着一个理发师的銅盆；圣桑乔提着长矛向他奔去；圣布魯諾滾下驢来，銅盆掉在地上（这就是在这里，在宗教会議上，我們看見他沒有戴着銅盆的緣故），他溜走了，“因为他就是**批判者本身**”。圣桑乔很高兴地拾起曼布里諾的头盔。堂吉訶德說，它和理发师的銅盆一模一样，桑乔回答說：“这个著名的宝物，这个有‘怪影’的头盔，一定落到一个什么人手里过，那人不曉得它的眞正价值，就把它的半个熔化了，还有半个他打成了这件东西，就是你說像一个理发师的銅盆的。但是不管它在凡人眼里是什么，我是知道它的价值的，这种变化对我来說沒有什么关系。”

“第二个偉績、第二个所有物現在已經到手了！”

最后，他在夺得自己的头盔——“**人**”——之后，就起而反对他，开始把他当作自己的“死敌”，并直接对他說（为什么，我們以后会看到）：**他**（圣桑乔）不是“**人**”，而是“**非人，非人的东西**”。他作为“**非人的东西**”隐遁到黑山①中苦修去了，准备創造新約的偉績。他在那里脫得“精光”（第184頁），以便得到自己的独自性并胜过他的先輩在塞万提斯小說第25章中所做的：“他急忙脫下褲子，只穿着衬衫，露着下半身，随即毫不迟疑，头下脚上地蹤身来了两次山羊

① 西班牙南部的摩載納山脉。——譯者注

跳，这时那几件东西都露了出来，使得他那忠实的侍从掉轉洛西南特，免得再看第二眼。”“**非人的东西**”远远地超过了它的世俗的榜样。它“**坚决轉过身去，背向自身**，从而撇开了給它增添麻煩的批判者”，并“把他搁在一旁”。接着“**非人的东西**”开始与“被搁在一旁的”**批判**爭論，“鄙視自身”，“通过与别人的比較思考自身”，“听神的吩咐”，“在自身之外寻找他的最好的我”，悔恨自己还不是唯一者，声明自己是**唯一者**，“利己者和**唯一者**”，——虽然在它坚决轉过身去，背向**自身**之后这样的声明对它未必需要。所有这些都是“**非人的东西**”靠自己的力量完成的（参看**普菲斯特尔**“德国人的历史”），于是，現在它騎着自己的驢子笑逐顏开地洋洋得意地走进了**唯一者**的王国。

旧約終

新約：“我”

1. 新約的經济

旧約中的教誡对象对我們說来是在**过去时代**范圍內发展起来的“唯一者”的邏輯，而現在我們見到的則是“唯一者”邏輯范圍內的現**时代**。我們已經对于“**唯一者**”形形色色的古旧“变形”——成人、高加索的高加索人、完美的基督教徒、人道自由主义的眞理、唯实主义和唯心主义的否定的統一等等，做了足够的說明。“**我**”的本身与“**我**”的历史虛构同时破灭。这个“**我**”，历史虛构的終結，不是男女結合而生的“肉体的”**我**，也不需要假借任何虛构而存在；这个“我”是“唯心主义”和“唯实主义”两个范疇的精神产物，是純

粹思想上的存在。

新約与它的前提旧約已經同时遭到瓦解，它拥有安排得和旧約可說是同样英明的家政，只是"具有各种轉变"，这从下表可以看得很清楚：

I. **独自性** = 古代人、儿童、黑人等的眞相，也就是从"事物世界"一股勁儿制造出"自有的"观点，从而掌握这一世界。这使**古代人**从世界中解脫出来，**近代人**从精神下解脫出来，自由主义者从个性下解脫出来，共产主义者从財产下解脫出来，人道的自由主义者从上帝手中解脫出来，就是說，一般地达到解脫（自由）的范疇，也就是达到目的。遭到否定的**解脫**这一范疇就是除了这解脫以外显然别无其他內容的**独自性**。独自性是施蒂納式的个人的一切特性所共有的按哲学方式构成的特性。

II. **所有者**——作为所有者施蒂納，洞察了事物世界和精神世界的**非眞理性**；因而这也就是**近代人**即这基督教邏輯发展中的一个阶段：青年、蒙古人。正如**近代人**轉变为具有三重規定的自由人，所有者同样也分为以下三部分：

1. **我的权力**——相当于那显示出**权利的眞理的政治自由主义**，这里作为"**人**"的权力的权利化为"**我**"所固有的权利这个意义上的权力。为反对**国家本身**而斗爭。

2. **我的交往**——相当于**共产主义**；这里显示出**社会的眞理**，而作为以"**人**"为中介的交往（有各种形式：监狱社会、家庭、国家、資产阶級社会等）的社会被归結为"**我**"的交往。

3. **我的自我享乐**——相当于批判的**人道自由主义**，

这里批判的眞理、絕对自我意識的吞噬、分解和它的眞理显現为自我吞噬，而批判作为对人有利的分解轉变为对“我”有利的分解。

我們看到，个人的特点都被归結为独自性这个普遍的范疇，它是一般解脫、自由的否定。因而，对于个人的各种特性之描述又只能是这个具有三种“变形”的“自由”的否定；每一个这种否定的自由現在通过它的否定又轉变为肯定的特性。当然，旧約已經认为从事物世界和思想世界中解脫出来就是对这两个世界的掌握，所以同样在这里，这个独自性，或对事物和思想的掌握，又被看作是已完成的解脫。

“我”及其所有物，以及他的剛才“預示”过的特性所构成的世界，这就是**所有者**。作为自我享乐的和自我吞噬的“我”是第二身的“我”，是所有者的所有者，是从所有者中解脫出来而又屬于所有者的我，因此，这是具有两重意义的“絕对否定”：作为无差别、“沒有区别”，以及作为对自己、对所有者的否定关系。現在，他的扩及全世界的所有权和他从世界中的解脫就轉变为这种对自己的否定关系，轉变为所有者的这种自我消融和这种自我归附。这样确定的我就是——

III. **唯一者**，他的全部內容又可归結为：他是所有者加上“对自己的否定态度”这个哲学定义。思想深奥的雅各装出关于这个唯一者沒有什么可說的样子，因为他是活生生的、有形体的、并非虛构出来的个人。但这里的情况大概和黑格尔的“邏輯学”一书末尾所說的絕对理念以及“哲学全书”末尾的絕对个性相同，对于这二者也沒有什么可說的，因为結构里面已把关于这些虛构出来的个性所能讲的全部包括了。黑格尔知

道这一点，而且也不怕承认这一点，施蒂納却伪善地断言他的**"唯一者"**还是什么其他的东西，不只是虛构出来的**唯一者**，而且是某种难于形容的东西，就是活生生的有形体的个人。但是，如果把这一切翻轉过来，如果确定**唯一者**是所有者，并說明独自性这个普遍的范疇就是所有者的普遍的定义，那末这种虛伪的假象就会消灭。这样做不仅是把关于**唯一者**所"能說"的一切都說了，而且也說明了他究竟是什么——除去乡下佬雅各奉献的有关所有者的怪誕想法。

"噢，**唯一者**的天賦、智慧和认識是多么深广啊！他的思想是多么难于捉摸而他的大道又是多么难于理解啊！"

"看哪，这就是他的业績；而我們关于他却听到得太少了！"（"約伯記"第26章第14节）

2. 自我一致的利己主义者的現象学，或关于辯解的学說

正如我們在"旧約的經济"及其后已經看到的那样，圣桑乔所論述的自我一致的利己主义者无論如何不能同庸俗的利己主义者，即**"通常理解的利己主义者"**混淆起来。相反，无論这后者（事物世界的俘虏、儿童、黑人、**古代人**等），或自我牺牲的利己主义者（思想世界的俘虏、青年、蒙古人、**近代人**等）都是他的前提。然而由于**唯一者**的秘密的性质，所以我們只能在这里，即在新約中才来对这种对立和由此产生的否定的統一，即**"自我一致的利己主义者"**加以考察。

因为圣麦克斯想把"眞正的利己主义者"說成是某种全新的东西，說成是过去全部历史的目的，因而他不得不一方面証明自我牺

牲者，dévoûment〔自我牺牲的〕說教者是被迫的利己主义者；而証明通常理解的利己主义者是自我牺牲的，証明他們不是眞正的、神圣的利己主义者，所以我們就从前者，从自我牺牲者談起。

我們已經无数次地看到，乡下佬雅各的世界中一切人都是圣物的中迷者。“然而有教养者与无教养者”之間“仍有差别”。从事于純粹思想的有教养者在我們面前表現为 par excellence〔再好也沒有的〕对**圣物**“中迷的”人。**这**是实际形态的“**自我牺牲者**”。

“誰是自我牺牲者呢？当然〈！〉，完全的〈!!〉自我牺牲者大概〈!!!〉就是那个为了**一个**，为了一个目的、一个意志、一个欲望而把其他一切牺牲掉的人……’一个欲望执掌着他，为了这个欲望他牺牲了其余的欲望。难道这些自我牺牲者不自私嗎？因为他們只有一个統率的欲望，所以他們所操心的也就是**这一个**的滿足，因而也就对它照料得更加热心。他們的一切所做所为都是利己的，但这是**片面的、不开展的、局限的利己主义**；这就是中迷。”（第99頁）

因而，在圣桑乔看来，他們**只有一个**統率的欲望；难道他們也应当为不是**他們**的而是**别人**的欲望操心，以便上升到全面的、开展的、非局限的利己主义，来适应“神圣的”利己主义**这个外来**的尺度呢？

这里，他又順便举出了“吝嗇者”和“**追求享乐者**”（大概，因为施蒂納认为他追求的是“享乐”本身，是神圣的享乐，而不是各种各样的实在的享乐），以及“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”（第100頁）来作自我牺牲的、中迷的利己主义者的范例。“某人根据一定的道德观点〈就是我們这位圣者，“自我一致的利己主义者”根据他自己的、与自己最不一致的观点〉大致这样来論断”：

“但是当**我**为了一个欲望而牺牲掉其他的欲望时，**我**并沒有为了这个欲望就这样把**我**和使我成为确实是**我**自己的那种因素牺牲掉。”（第386頁）

由于这样两句“不自我一致”的話，圣麦克斯被迫提出了一个“細微的”区别：尽管为了一个欲望也可以牺牲六个“例如”、七个“等等”的欲望而仍不失为“**确实是我自己**”，但是願上帝保佑不要牺牲九个或者九个以上的欲望。的确，无論罗伯斯比尔或圣茹斯特都不曾“**确实是我自己**”，正如无論前者或后者都不曾确实是“**人**”一样，然而他們**确实是**罗伯斯比尔和圣茹斯特，两个独一无二的人。

向“自我牺牲者”証明他們是利己主义者——这是爱尔維修和边沁已經充分使用过的旧把戏。圣桑乔“自己的”把戏就是把“通常理解的利己主义者”，資产者，变为非利己主义者。可是，爱尔維修和边沁是要向資产者先生們証明，他們目光短浅，**实际上**是危害着自己，而圣麦克斯“自己的”把戏却在于向他們証明，这些資产者不符合利己主义者的“理想”、“概念”、“本质”、“使命”等，并且不是作为自己的絕对否定来对待自己。这里，在他的头脑里出現的仍然是那个德国的小資产者。順便指出，我們的圣者在第 99 頁中是把“吝嗇者”作为“自我牺牲的利己主义者”提出来的，相反，在第 78 頁中他却把“貪得者”算在“通常理解的利己主义者”，“不純洁、凡俗的人”里面。

对于这个第二类至此述及的利己主义者在第 99 頁上下了这样一个定义：

“这些人〈資产者〉因此不是自我牺牲的，不是奋发的，不是理想的，不是一貫的，不是热情的人；这是**通常理解的利己主义者**，一心为己、枯燥无味、斤斤計較的自私自利者。”

既然“圣书”离开正題，那我們在“怪想”和“政治自由主义”各章中已經有机会看到，施蒂納怎样主要地通过他对于現实的人和

关系的完全无知才把化資产者为非利己主义者的把戏玩成的。这种无知在这里也是他的支柱。

“凡人的頑固的头脑与这一点〈即施蒂納关于无私的臆想〉是背道而馳的，然而在几千年的过程中，凡人至少已被征服到这样的地步，即必須低下不屈的头頸并尊重更高于他的力量。”（第104頁）通常理解的利己主义者“在行为中半像僧侶、半像凡人，他們既为上帝也为財神服务”（第105頁）。

在第78頁上我們讀到：“上天的財神和地上的上帝二者都要求完全**同样程度的自我舍棄**”，在此，为財神而自我舍棄和为上帝而自我舍棄怎能作为“世俗的”和“僧侶的”自我舍棄而对立，是难以理解的。

在第106頁上乡下佬雅各向自己問道：

“然而那些主张个人利益的人的利己主义为什么总是經常要順应僧侶的或教书匠的也就是理想的利益呢？”

（在这里应該順便“預示”，資产者在这里被描繪成个人利益的代表。）这是因为：

“他們自己感到他們个人太微不足道了——事实上也是这样，——致使他們不能奢望一切，不能完全伸展自己。关于这一点的无可置疑的証明就是：他們把自己分成永恒的和暫时的两个人，礼拜日操心的是那个永恒的人，平日操心的則是那个暫时的人。他們內心里存在着这个僧侶，因此他們不能把他擺脫掉。”

这里疑虑包圍了桑乔，他担心地問道：独自性和非通常理解的利己主义会不会“发生同样的事情呢”？

我們将看到，这个使他担心的問題的提出是不无根据的。在公鸡还沒来得及叫第二遍以前，圣徒雅各（Jacques le bonhomme）将会有三次“**舍棄**”自己。

他非常不愉快地发現，在历史上表現出来的两个方面，即个别

人的私人利益和所謂普遍利益，总是互相伴随着的。像通常一样，他发現这一事实是在錯誤的形式，神圣的形式下，从理想的利益、圣物、幻覚的角度去发現的。他問：普通的利己主义者，个人利益的代表怎么会同时受共同利益、教书匠的統治，而处于教阶制的权力之下呢？他对这个問題回答的大意是：市民等等"感到他們个人太微不足道"；在这一点上他所找到的"无可置疑的証明"就是他們的宗教信仰，就是他們把自己分为暫时的和永恒的人这件事；这也就是說，他先把普遍利益和个人利益的斗爭变成斗爭的幻相，变成宗教幻想中的簡单反思，然后以他們的宗教信仰来解釋他們的宗教信仰。

至于理想进行統治是怎么一回事，請看前面論教阶制的那一节。

如果把桑乔的問題从那种浮夸的詞藻譯为普通話，那末它"应該这样說"：

个人利益总是違反个人的意志而发展为阶級利益，发展为共同利益，后者脫离单独的个人而获得独立性，并在独立化过程中取得普遍利益的形式，作为普遍利益又与眞正的个人发生矛盾，而在这个矛盾中既然被确定为普遍利益，就可以由意識想像成为理想的，甚至是宗教的、神圣的利益，这是怎么回事呢？在个人利益变为阶級利益而获得独立存在的这个过程中，个人的行为不可避免地受到物化、異化，同时又表現为不依賴于个人的、通过交往而形成的力量，从而个人的行为轉化为社会关系，轉化为某些力量，决定着和管制着个人，因此这些力量在观念中就成为"神圣的"力量，这是怎么回事呢？如果桑乔哪怕有一天懂得这样一件事实，就是在一定的、当然不以意志为轉移的生产方式內，总有某些異己的、

不仅不以分散的个人而且也不以他們的总和为轉移的实际力量統治着人們，——只要他領会到这一点，那末至于把这一事实作为宗教去想像，还是在那个把統治着自己的力量都归結为观念的利己主义者的想像中被歪曲为无在他之上統治着他，他就可以比較无所謂地对待了。那末一般說来，桑乔就会从思辨的王国中降临到現实的王国中来；就会从人們設想什么回到人們实际是什么，从他們想像什么回到他們怎样行动并在一定的条件下必須行动的問題上来。他也就会把他覚得是思維的产物的东西理解为生活的产物。那时他就不会走到与他相称的那种荒誕粗鄙的地步——用人們对于个人利益和普遍利益的分裂也以宗教形式去想像以及用自己是这样的或那样的覚得（这只是用另一詞代替“想像”），作为对这种分裂的說明。

但是，即使根据桑乔从中体会个人利益和普遍利益的矛盾的那种荒誕粗鄙的德国小資产阶級的形式，他也应当看到，个人总是并且也不可能不是从自己本身出发的，因此桑乔指出的两个方面就是个人发展的两个方面，这两个方面同样是个人生活的經驗条件所产生的，它們不过是人們的同一种个人发展的表現，所以它們仅仅在表面上是对立的。至于由发展的特殊条件和分工所决定的这个个人的地位如何，他比較多地代表矛盾的这一面或那一面，是更像利己主义者还是更像自我牺牲者，那是完全次要的問題，这个問題也只有在一定的历史时代內对一定的个人提出，才可能具有任何一点意义。否則这种問題的提出只能导致在道德上虛伪騙人的江湖話。但是桑乔作为独断主义者，在这里却发生了錯誤，他只找到一条出路：那就是宣布桑乔·潘薩和堂吉訶德之流降生，而使堂吉訶德之流在桑乔之流的头脑中塞进各色各样的蠢东西。他

作为独断主义者抓住事情的一面（他是以教书匠的精神去理解它的），把它硬加在个人的头上，而对另一面则表示厌恶。因此，在他这个独断主义者看来，就是这另一面也部分是簡单的精神状态，dévoûment〔自我牺牲〕，部分只是“原則”，而不是个人以往的自然形成的生存方式所必然产生的关系。所以，也只有把这个“原則”“从头脑中挤出去”，尽管根据我們桑乔的思想，这个原則可以創造出各种各样的經驗的实物。例如，在第 180 頁中“生活和社会性的原則”“創造了”“社会生活，一切社交活动、一切友爱亲善和其他……”其实反过来說更正确些：是生活創造了这个原則。

对我們这位圣者来說，**共产主义**簡直是不能理解的，因为共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义，理論上既不是从那情感的形式，也不是从那夸張的思想形式去領会这个对立，而是在于揭示这个对立的物质根源，随着物质根源的消失，这种对立自然而然也就消灭。共产主义者根本不进行任何道德說教，施蒂納却大量地进行道德的說教。共产主义者不向人們提出道德上的要求，例如你們应該彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他們清楚地知道，无論利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实現的一种必要形式。因此，共产主义者并不像圣麦克斯所想像的以及他的忠实的 Dottore Graziano〔格拉齐安諾博士〕（阿尔諾德·卢格）随声附和的（为此圣麦克斯称他为“非常机智而有政治头脑的人”，“維干德”第 192 頁）那样，是要为了“普遍的”、肯牺牲自己的人而揚棄“私人”，——这是純粹荒誕的想法，关于这一点，他們二位就在“德法年鉴”里也已經可以获得必要的解釋。那些有时間从事历史研究的为数不多的共产主义理論家，他們的突出的地方正在于：只有他們才发現了“共同利

益”在历史上任何时候都是由作为“私人”的个人造成的。他們知道，这种对立只是表面的，因为这种对立的一面即所謂“普遍的”一面总是不断地由另一面即私人利益的一面产生的，它决不是作为一种具有独立历史的独立力量而与私人利益相对抗，所以这种对立在实踐中总是产生了消灭，消灭了又产生。因此，我們在这儿见到的不是黑格尔式的对立面的“否定統一”，而是过去的由物质决定的个人生存方式由物质所决定的消灭，随着这种生存方式的消灭，这种对立連同它的統一也同时跟着消灭。

于是我們可以看到，“自我一致的利己主义者”同“通常理解的利己主义者”和“自我牺牲的利己主义者”相反，从一开始就是建立在对这两种利己主义者范疇和对現实人的現实关系的一种錯覚上面的。个人利益的代表是“通常理解的利己主义者”，这只是因为他必然与共同利益相对立，这种共同利益在現存的生产方式和交往方式的范圍内以普遍利益的形式获得独立存在，从而在人們的观念中获得了理想利益的形式和意义。共同利益的代表是“自我牺牲者”，这只是由于他同以私人利益形式确定的个人利益相对立，只是由于共同利益被确立为普遍的和理想的利益。

“自我牺牲的利己主义者”和“通常理解的利己主义者”二者最終会合为**自我舍棄**。

第78頁：“因此，自我舍棄是圣者和凡俗的人、純洁的和不純洁的人的共同特点：不純洁的人**舍棄**一切善良的感情、羞耻甚至本性的畏怯，他只服从支配着他的那种欲望。純洁的人舍棄自己和世界的自然关系……受金錢欲驅使的貪得者舍棄任何良心的劝告，舍棄一切荣誉感，他沒有任何仁慈和同情心；他无所顧忌，他的欲望驅使着他。圣者的行为也是这样的：他使自己成为世人眼中的笑柄，他‘冷酷无情’，他‘严守正义’，因为一种不可抑制的渴望控制了他。”

"貪得者"，这里是作为不純洁的、凡俗的利己主义者，即通常理解的利己主义者出現的，他只不过是儿童修身課本里司空見慣的、成为小說常見題材的、实际上只是一种破格的人物，而决不是自私自利的資产者代表，資产者相反用不着舍棄"良心的劝告"、"荣誉感"等等，也用不着自限于一个貪婪的欲望。相反，伴随着他們的貪欲一起来的还有一系列其他的——如政治的等等——欲望，資产者决不会牺牲对这些欲望的滿足。这个問題我們不再深入探討了，让我們立刻来談談施蒂納的"自我舍棄"吧。

圣麦克斯在这里用另一个只在圣麦克斯观念中存在的自我来代替舍棄自己的自我。他让"不純洁的人"抛棄像"善良的感情"、"羞耻"、"畏怯"、"荣誉感"等等这些一般的特性，而他甚至連問都不問这个不純洁的人是否具备过这些特性。好像"不純洁的人"一定会具备这一切品质似的！但是，即使"不純洁的人"具有这一切特性，抛棄这一切特性也并不意味着是自我舍棄，而只是說明一个事实(这个事实甚至在"自我一致的"道德中得到辯解)，那就是为了一个欲望而牺牲一些其他的欲望。最后，按照这种理論，"自我舍棄"既是桑乔所做的一切，也是桑乔所不做的一切。不管他是否願意采取这种立場……①

---

① 原稿至此中断，殘缺地保留了以下这几段被删掉的話："……他，利己主义者是自己本身的自我否定。在他追求某种利益的时候，他就否定对这种利益的漠不关心；在他做什么事的时候，他就否定游手好閑。因此，对于作为'通常理解的利己主义者'的桑乔来說，最容易的事莫过于向自己的'絆脚石'証明，他經常否定自身，因为他經常否定他所做的一切的对立面，而从不否定自己的眞正的利益。

根据自我否定理論，桑乔可以嚷道（第 80 頁）：'例如，难道无私是不眞实的和任何地方也不存在的嗎？相反，这是最平常的东西！'

虽然② 圣麦克斯在第420頁里說：

"在我們的[时代]的門上写着的不是……'认认自己!'而是'实現自己的价值!'"〈这里我們这位教书匠又把他在經驗中碰到的現实的价值的实現变成关于实現的道德誡条〉——

但是，那个"有名的阿波罗"[83]格言，应該是适用于"通常理解的利己主义者"而不适用于至此提到的"自我牺牲者"的，这句名言說：

"你們要反复地认认自己，一定要了解你們的本来面目，并且丢开想成为不是你們而是另外一个什么的那种狂妄念头吧。"

"因为"：

"这会造成受騙的利己主义的現象，在这种情况下，我不是在滿足自己，

德国小資产者意識的'无私'眞是使我們高兴……

他立即提出这种无私的好的例子，他指的是弗兰克的孤儿院，奧康奈尔、圣博尼法齐烏斯、罗伯斯比尔、克尔納……

……至于奧康奈尔，这是英国每一个小孩都知道的。只有在德国，特别是在柏林才可以設想奧康奈尔是'无私'的，——奧康奈尔，他为了供养自己的非婚生子女和扩大自己的財产而'不倦地工作'；他不无道理地放棄了有利可图的律师的行业(每年一万鎊)而改做更有利可图的鼓动家的行业(每年二万至三万鎊)，特别是因为在爱尔兰他沒有对手；他当仲裁人，'冷酷无情地'剝削爱尔兰的农民，迫使他們住在猪圈里，而他本人——这个唐恩国王——却在梅利安广場的宫殿拥有一所公爵庄院，同时又不断地为这些农民可怜的命运流泪，'因为他被一种难以抑制的願望所掌握'。他总是使运动达到足以保証他获得国賦以及領袖地位的限度为止，而每年征收賦税以后，他就丢开一切說教，在德利南那块自己的領地上养尊处优去了。奧康奈尔长期的法律欺騙行为和对他所参加的运动的极为无耻的从中牟利，甚至引起英国資产者的鄙視，尽管总的来說他对他們是极为有利的。

不过，很明显，对于圣麦克斯这个发現眞正利己主义的人来說，証明世界上无私是一直占据統治地位，是极为重要的。因此，他也口吐("維干德"第165頁)偉大的格言，說世界'自古无私'。至多可以說，'利己主义者'常常是作为施蒂納的先驅而出現的，并'推翻許多民族'。"——編者注

② 頁首有馬克思的标記："III. 意識。"——編者注

而只是在满足**我的**心願中的一个，例如对幸福的渴望。**你們的**一切所做所为——不过是私自的隐蔽的……利己主义，**无意識的利己主义**，然而正因为如此，**所以**不是利己主义，而是做奴隶、当佣人、自我舍棄。**你們是利己主义者，同时因为你們舍棄利己主义，又不是利己主义者。**"(第217頁)

"任何一头羊，任何一条狗也不会費心去成为一个**眞正的**"利己主义者(第443頁)；"任何一个动物"也不会号召其他动物：你們要反复地认认自己，一定要了解你們的本来面目，——"要知道，你們的本性"是利己的，"你們"是利己的"本性，即"利己主义者。"但是正因为你們已經是如此了，你們就沒有必要还再去成为这样的人物"(同上)。你們是什么，你們的意識也就屬于什么。而且，因为你們是利己主义者，所以你們也就具有与你們的利己主义相符合的意識，就是說，你們沒有絲毫理由去追随施蒂納的道德誡条，陷入自我探討和懺悔。

施蒂納在这里又施展了哲学的旧花招，这种花招我們以后还要讲到。这位哲学家不直截了当地說：你們不是人。他說：你們从来就是人，可是你們缺乏你們是人的意識，正因为如此，所以你們实际上不是眞正的人。所以你們的現象与你們的本质不符。你們是人又不是人。这位哲学家在这里轉弯抹角地承认一定的意識也是有一定的人和一定的情况与之相符合的。但是同时他又认为：他向人們所提出的要他們改变自身意識的道德要求，会引起这种改变的自身意識，而在那些由于經驗条件的改变而改变的人們中(現在这种人所具备的当然是另一种意識了)，他所看到的只是那改变了的[意識]，此外再沒有别的。[你們秘密地]追求的那个你們的[意識]，情况也是这样；[在这个]意义上，你們是[隐蔽的，不自覚的]利己主义者，就是說，如果你們是不自覚的，那末你們眞正

是利己主义者；但如果你們是自覚的，你們就是非利己主义者。或者：你們現在的意識具有一个同我所要求的存在不相符合的一定的存在作为基础；你們的意識是一个本身不应該是的利己主义者的意識，从而它表明：你們本身是你們不应該是的利己主义者；換句話說，你們应該是一种与你們实际的样子不相同的人。意識同构成意識的基础的个人及其現实关系的完全割裂，現代資本主义社会的利己主义者似乎沒有与他的利己主义相符合的意識的这种幻想，——这些只不过是旧哲学的詭譎，而乡下佬雅各在这里却輕信地接受并加以模仿了①。让我們回头来看一看施蒂納的貪得者的"动人例子"吧。这个貪得者不是一般的貪得者，而是貪得的"張三或李四"，是完全个别地确定出来的"唯一的"貪得者，并且他的貪欲不是"貪欲"的范疇（圣麦克斯从他的生活的复杂的、包罗万象的、"唯一的"表現中抽象出来的范疇），也"不取决于其他人〈如圣麦克斯〉怎样来标記这个貪欲"，圣麦克斯竟想对这个貪得者进行道德說教，向他証明他"所滿足的并非自己，而是自己的一个欲望"。[然而"只在一瞬間，你是你，只是作为这一瞬間的你，你才眞正存在。一种和你，和那一瞬間的人脫离开的"是某种絕对崇高的东西，如金錢。但是"对于你来說"，金錢"更确切些說"是最高的享受或不是，它对于你是某种"絕对崇高"的东西或不是……]② 或

① 手稿中删去了以下这一段話："这种奇怪的想法，如从历史方面来看，是最可笑不过的了。历史上晚期时代对早期时代的认識当然与后者对自己的认識不同，例如，古希腊人是作为古希腊人认識自己的，而不会像我們对他們的认識那样，如果指責古希腊人对自己沒有像我們对他們的这种认識，即'对他們事实上是什么人这一点的认識'，就等于指責他們为什么是古希腊人。"——編者注

② 下文严重損毀不清。——編者注

者是在"舍棄"我自己吧？——他发現貪欲日夜占有着我；但貪欲只在它的反思中占有着我。正是他把在其中我总是一瞬間的我、总是我本身、总是眞实的我的无数时刻变为"日夜"，如同正是只有他用一个道德論断簡括了我生命表現的各种方面，并且断言：这些方面是为滿足貪欲而服务的。当圣麦克斯下判断說我所滿足的只是我的一个欲望，而不是我自己，他这是把我作为一个充分完整的存在与我自身对立起来。"可是这个充分完整的存在是什么构成的呢？恰恰不是你的一瞬間的存在，不是你在这一瞬間是什么构成的"，按圣麦克斯自己的意思来說，因而是神圣的"本质"构成的（"維干德"第 171 頁）。当"施蒂納"說，我必須改变我的意識，可是在我这方面我知道我的一瞬間的意識也屬于我的一瞬間的存在，而当圣麦克斯在爭論这个意識之屬于我的时候，他是在作为隐蔽的道德家干預我的整个生活道路①。其次，"难道只有在你想到你自己时你才存在嗎？难道只有依靠自我意識你才存在嗎？"（"維干德"第157—158頁）除了是利己主义者我还能是什么别的人呢？例如施蒂納，不管他否认或者不否认利己主义，他除了是利己主义者还可能是什么别的人呢？你这样地說教："你們是利己主义者，你們又不是利己主义者，因为你們抛棄利己主义。"

眞是一位沒有过錯的、"受了騙的"、"不被賞識"的教书匠呀！但事情恰好相反。我們这些通常理解的利己主义者，我們这些資产者清楚地知道，charité bien ordonnée commence par soi-même〔良好地安排的慈善施舍从自己本身开始〕，而"爱人如己"这句格言我們早已解釋成为每人都是自己的亲人。但我們否认我們是冷

① 这里，在原稿頁首馬克思重新作了一个标記："III（意識）。"——編者注

酷的利己主义者、剝削者、普通的利己主义者，这些人的心腸是不能具备那种把他人的利益看作自己本人利益的崇高感情的。用你我之間的老实話来說，这只表示我們把自己的利益視为他人的利益而已。你否定唯一的利己主义者的“普通的”利己主义，只因为你“舍棄自己和世界的天然关系”。因此你不懂得，我們这些关心实現眞正的利己主义的利益而不是利己主义的神圣利益的人，正是用抛棄利己主义空話的方法，来使实际的利己主义达到完善的地步。然而，也可以預見到（这里資产者无情地轉过身去，背向圣麦克斯），你們这些德国教书匠們一旦来为利己主义作辯护，那你們所要宣告的不会是眞正的、“世俗的、一目了然的”（“圣书”第455頁）利己主义，就是說“已經不是那个叫作”利己主义“的东西”，而是非普通的、合乎学究理解的利己主义，哲学的或游民的利己主义了。

这样，非通常理解的利己主义者“現在才被发現”。“让我們进一步考察一下这个新发現吧”（第 13 頁）。

从上面所說可以看出，只要以前的利己主义者改变自己的意識，就能成为非通常理解的利己主义者，因此，自我一致的利己主义者和以前的利己主义者的差别只在于意識，也就是說，只在于他是具有知識的人，是哲学家。从圣麦克斯的整个历史观点，也可以看出另外一点，那就是因为以前的利己主义者都只被“圣物”統治着，所以眞正的利己主义者也就只要反对那“圣物”就行了。“唯一的”历史告訴我們，圣麦克斯把历史关系变为观念，然后把利己主义者变为違背这些观念的罪人，他把一切利己主义的自我实現变为違背这些观念的罪过，把例如特权者的权力变为違背不等观念的罪过，变为专制的罪过。因此，关于自由竞爭观念，我們在

“圣书”中可以讀到(第155頁)：作者认为私有财产是“个人的东西”……是屬于偉大的……自我牺牲的利己主义者的……是必要的而且是不能劫夺的……只有这样才可以战胜它們，那就是把它們变为神圣的东西，然后确信他来消除它們中的神圣性，即消除自己的关于它們的神圣观念，——而且，因为它們只在他这位圣者身上存在，从而也就把它們本身消除了①。

第50頁②：“正如**每一瞬間的你**是什么样子，所以**你**，这个**你自己**的創造物也是什么样子，并且就在这个**創造物**中**你**不要把**你**这**創造者**失去了。**你**比之**你自己**是更高的存在，就是說，**你**不只是創造物，而且同样也是**創造者**，作为非自願的利己主义者**你**恰恰忽略了这一点，因此，这更高的存在对**你**即成为異己的。”

“圣书”第239頁里用稍微不同的形式叙述了同样的高見：

“类就是无〈类在以后却成为各式各样的东西，見“自我享乐”〉，如果个别的人凌駕于自己个性的局限性之上，那末正是在这里他自己才表現为单个的个人；只因为他总是上升，只因为他不停留于他現在的样子，这样他才存在，否則他就完了，成为死的了。”

施蒂納立即以“創造者”的姿态来对待这些詞句，对待他的“創造物”，并且“絕不在它們中失去自己”：

“只在**一瞬間**，**你**才是**你**，只是作为这一瞬間的**你**，**你**才眞正存在。在每一具体的时刻，**我**完整地是**我**而存在…… 一种和**你**，和那一瞬間的人脫离开的是某种”“絕对崇高”的东西……(“維干德”第170頁)；而在第174頁上(同上)“**你的**存在”是作为“**你的**一瞬間的存在”加以肯定的。

虽然在“圣书”里圣麦克斯說，他在一瞬間的存在之外还具有另一个更高的存在，但在“辯护性的評注”里他的个人的“一瞬間的

① 手稿的这个地方只是部分地保留了下来。——編者注

② 在这頁手稿的开头馬克思加了一个边注：“II(創造者和創造物)。”——編者注

存在”却与他的“完整的存在”等同起来，每一个存在作为“一瞬間的”存在轉变为“絕对崇高的存在”。因而，在“圣书”中在每一瞬間他是比他在这一瞬間更高的存在，而在“評注”中，一切他在这一瞬間不直接是的东西，就是“絕对崇高的存在”，就是神圣的存在。——在这整个二重化的情况之后，我們在“圣书”第200頁中却看到：

“关于‘不完善的’和‘完善的’我的二重化，我什么也不知道。”

現在“自我一致的利己主义者”已經不必为任何崇高的东西牺牲自己了，因为他对自己来說就是这种崇高的东西，“崇高的”和“低下的”这种二重化是他在自己身上带着的。这样，实际上（圣桑乔反对費尔巴哈，“圣书”第243頁）“崇高的存在只不过是这里所經过的一种蛻变”。圣麦克斯的眞正的利己主义就在于利己主义地对待实际的利己主义，对待“在每一具体的瞬間”是什么样的他自己本身。这种对待利己主义的利己主义态度就是自我牺牲。圣麦克斯从作为創造物这方面来說是通常理解的利己主义者；而作为創造者，他又是自我牺牲的利己主义者。我們也会认識到那对立的另一面，因为在完成那絕对辯証法的过程中（其中每一面就其本身說是它自己的对立面），它們两面作为眞正的反思規定而互使对方合法化。

在我們深入研究这奥秘及其各种隐蔽的形态以前，需要考察一下它在各次严重的生死搏斗中的情形。

〔施蒂納在第82、83頁中达到了从精神世界的观点看使这个作为創造者的利己主义者取得自我一致的最一般的品质。

“基督教的目的曾是使我們摆脫自然特性（由自然决定的特性），摆脫作为动力的欲望；因此，它曾力图使人不受自己欲望的支配。这并不是說他不

应有欲望，只是說欲望不应統治他，不应該成为固定不变的、不可克制的和不能摆脫的。基督教用来对付欲望的这种手段**我們能不能**也用来对付基督教本身的教誡，說我們决定于精神呢？…… 这样一来，結果这就会使精神瓦解，使一切思想瓦解。正如那里必須那样說……那我們現在也可以說：誠然，我們应当掌握精神，但精神不应当掌握**我們**"。]

"凡屬于基督耶穌的人，是已經把肉体、連肉体的邪情私欲，同釘在十字架上了"("加拉太书"第5章第24节)，看来，按照施蒂納的意見，他們是作为眞正的所有者带着釘在十字架上的邪情私欲而出現的。他承攬了基督教的傳播，但不願只滿足于把肉体釘在十字架上，而也想把精神、即"完整的主体"釘在十字架上。

基督教之所以要使我們摆脫肉体的和"作为动力的欲望"的統治，只是因为它把我們的肉体、我們的欲望看作某种与我們相異的东西；它之所以想要消除自然对我們的制約，只是因为它认为我們自己的自然不屬于我們。既然事实上我自己不是自然，既然我的自然欲望，整个我的自然机体不屬于我自己（基督教的学說就是如此），那末自然的任何制約，不管这种制約是我自己的自然机体所引起的还是所謂外界自然所造成的，都会使我覚得是一种外来的制約，使我覚得是枷鎖，使我覚得是对我的强暴，是**和精神的自律相異的他律**。施蒂納不加思考地接受了这种基督教的辯証法，然后又把它用来对待我們的精神。不过，基督教一直未能使我們摆脫欲望的控制，纵使从圣麦克斯偷偷地塞进基督教的那种狹隘的小市民的意义上去理解这种欲望的控制。基督教只限于空洞的、实际上毫无实效的道德說教。施蒂納把道德說教看作实在的行动，并且用进一步的絕对命令加以补充說："誠然，我們应当掌握精神，但精神不应当掌握**我們**"，因此，用黑格尔的話說，"只要进

一步去考察”他的全部自我一致的利己主义都可以归結为既可笑又堂皇可观的道德哲学。

欲望是否成为固定，就是說它是否取得对我們的无上权力(不过这并不排斥进一步的发展)，这决定于物质情况、“丑恶的”世俗生活条件是否許可正常地滿足这种欲望，另一方面，是否許可发展全部的欲望。而这最后一点又决定于我們的生活条件是否容許全面的活动因而使我們一切天賦得到充分的发揮。思想是否要变成固定的，也决定于現实关系的組成以及这些关系所給予每个个人发展的可能性，就如德国哲学家，这些 qui nous font pitié〔使我們感到可怜的〕“社会牺牲品”的固定观念就同德国的条件有不可分的联系。此外，施蒂納所說的欲望的控制是使他荣获至圣头衔的一句空話。我們还是回到貪得者这个“动人的例子”，我們讀到：

“貪得者不是所有者，而是奴隶，如果他不同时秉承他的主人的意志做事，凭他自己，他就什么也不能做。”(第 400 頁)

任何人如果不同时为了自己的某种需要和为了这种需要的器官而做事，他就什么也不能做，这对施蒂納来說，就意味着这需要和它的器官就成为他的主人，正如以前他曾把滿足需要的手段(参看“政治自由主义”和“共产主义”两节)作为自己的主人一样。施蒂納若不是同时为了胃而吃飯，是不可能吃飯的，如果世俗生活关系妨碍他滿足自己的胃，那末他的胃就成为他的主人，吃飯的欲望就成为固定的欲望，而吃飯的想法就成为固定观念，这一切又給他提供了一个例子来証明世俗生活条件对他的欲望和观念固定化所发生的影响。因此，桑乔反对欲望和思想的固定化的“暴动”，可說是关于自我控制的无力的道德說教，并再一次証明他不过是賦予

小資产者的最庸俗的念头以思想上夸張的說法①。

在这第一个例子中，当他的創造物想要脫离他即它們的創造者而自求独立时，他因而一面与自己肉体的欲望斗爭，一面与自己的精神思想斗爭；一面与自己的肉体斗爭，一面与自己的精神斗爭。至于我們的圣者怎样进行这一斗爭，他作为創造者对于自己

① 手稿中删去了以下这一段話："由于共产主义者攻击那一直在引起願望或思想必然僵化的物质基础，因此他們才是唯一能够依靠自己的历史作用，使正在僵化的願望和思想的重新融化得以眞正地实現，而不再是'截至'施蒂納为止的一切倫理学者所做的无力的道德說教。共产主义組織对当前的关系在个人中引起的願望有两方面的作用；这些願望的一部分，即那些在一切关系中都存在、只是因各种不同的社会关系而在形式和方向上有所改变的願望，在这种社会形式下也会改变，只要供給它們正常发展的資料；另一部分，即那些只产生在一定的社会形式、一定的生产和交往的条件下的願望，却完全丧失它們存在的必要条件。肯定哪些欲望在共产主义組織中只发生变化，哪些要消灭，——只能根据实踐的道路、根据眞实欲望的改变，而不是依据与以往历史关系的比較来决定。

我們剛才为了在这'唯一的'事实上粉碎施蒂納而用的'僵硬的'和'願望'这两个詞汇，当然是完全不恰当的。有这样一个事实：現社会中个人的一种要求可以靠牺牲其他一切要求来滿足以及存在着一种道德的条件，說这种情况'不該产生'；然而現世界的一切人的情况却 plus ou moins〔或多或少地〕正是如此，因此使一个完整的人不能自由发展，——对于这一事实和現存社会制度的經驗联系一无所知的施蒂納把这一事实說成是非自我一致的利己主义者的'願望在僵化'。願望只要是一种存在，它就是某种'僵硬'的东西，只有圣麦克斯和他的伙伴才想得出不使自己的例如性欲变成'僵硬的'，然而这是生来就是这样的，只有閹割或阳萎的結果才不再如此。作为某种'願望'的基础的任何一种需要，也都是某种'僵硬的'东西，而圣麦克斯怎样努力也不能消除这种'僵硬性'，也不能做到例如这样的事，即可以經过許多'僵硬的'时候不必吃飯。共产主义者就沒有想过要消灭自己的願望和需要的这种僵硬性，这是施蒂納在幻想时强加于共产主义者和其他一切人的身上的；共产主义者所追求的只是这样一种生产和交往的組織，那里他們可以实現正常的，也就是仅限于需要本身的一切需要的滿足。"——編者注

的創造物的态度如何，我們現在就可以看到。

在"通常理解的"基督教徒那里，用傅立叶的說法，在 chrétien «simple»〔"簡单的"基督教徒〕那里，"**精神**握有完全的統治权力，它对'**肉体**'的任何異議都置之不理。但是，**我**只能用'**肉体**'摧毀**精神**的专制，因为一个人，只有当他同样理解了自己**肉体**的意願时，才能完全理解自己，只有**完全**理解了自己，他才成为一个有理解力、有理智的人……　然而，只要**肉体**一发言，那它的声調就是狂热的声調——不这样也是不可能的——于是他〈这位 chrétien simple〉就覚得似乎听到了**魔鬼**的声音，反对**精神**的声音……他只得奋起抵抗它們。假使他容忍它們，那他就不是基督教徒了。"(第 83 頁)

于是，当圣麦克斯的精神想要脫离他而自求独立时，他就号召自己的肉体来支援；当他的肉体反叛起来时，他又想到原来他也是精神。基督教徒在一面做的事，他同时在两面进行。他是 chrétien «composé»〔"复杂的"基督教徒〕，他再一次表明自己是完善的基督教徒。

这里的这个例子中，作为精神的圣麦克斯并不表現为自己肉体的創造者，反过来，也不作为肉体表現为精神的創造者。他拥有現成的肉体和精神，只有当二者之一起来暴动时，他就想到，他还有另一面，于是把这一面当作自己的眞实的我提出来反对前者。因此，圣麦克斯在这里是創造者，这只不过是因为他"**还具有另一种性质**"，这是因为除了現在他乐于归之为"創造物"范疇的东西以外，他还具有另一种特质。理解自己并且理解自己的**整体**，或成为**有理智的人**①，了解自己是"完整的存在"，是和"他的一瞬間的存

① 因此，圣麦克斯在这里完全証实了費尔巴哈关于妓女和情人的"动人的例子"。一个人在前者那里"領会"的只是自己的肉体的声音，或只是她的肉体的声音，而在后者那里他領会的是自己的整体，或她的整体。見"維干德"第 170、171 頁。

在”不同，甚至和他在这个具体“瞬間”是什么样的存在正相反的存在，这种良好的意图就是他在这里的全部創造活动。

[現在让我們看一看我們这位圣者的一次“严重的生死搏斗”：

第 80、81 頁：“我的热情可能不次于最狂热的东西，但同时我对待它却冷酷无情、毫不信任，像是它的死敌一样；我是它的主宰，因为我是它的所有者。”

如果圣桑乔关于自己的这些言論有意义的話]，那末他这里的創造活动就限于：他在自己的热情中保有对这种热情的意識，他对它进行反思，他是作为进行思考的我来对待作为現实的我的。意識——这就是他随意加上“創造者”头銜的东西。他之所以是“創造者”，只不过因为他拥有意識。

“就此，你在甜蜜的自我遺忘中忘記了你自己……但是，难道只有在你想到你自己时你才存在，而在你忘記你自己时你就消失了嗎？哪一个人不是每一瞬間都在忘記自己，哪一个人不是在一小时中倒有一千次忘記了自己呢？”（“維干德”第 157、158 頁）

当然，桑乔不能为了他的“自我遺忘”而忘記这一点，因此他“同时像是它的死敌一样”来“对待”它。

作为創造物的圣麦克斯燃燒起不平常的热情的火焰，就在同时，作为創造者的圣麦克斯却借助于反思而凌駕于这种热情之上；或者：現实的圣麦克斯滿腔热情，而反思着的圣麦克斯却覚得自己是凌駕于这种热情之上。这种在反思中凌駕于現实的他之上的情况是用引人入胜的美文学的笔法来描繪的，这样就能使他继續保持他的热情；也就是說，使他对这种热情的仇視不认眞地去对待，而是“冷酷无情”地、“毫不信任”地、像“死敌”一般地对待它。圣麦克斯当其滿腔热情，也就是說当热情是他的实在的特性，那他不是作

为創造者来对待它的；而当他作为創造者对待其热情时，他就不是具有眞正的热情，热情对他說来成为異己的东西，不是他所固有的了。只要他滿腔热情，他就不是热情的所有者，而一旦他变成它的所有者时，他就不再是滿腔热情的了。他是一个完整的綜合体，在每一瞬間他是他的一切特性的总和的創造者与所有者，这里只須除去其中一个特性，那就是用来作为創造物和所有物同作为其余一切特性的总和的我对立起来的特性，因而恰恰是他所强調是他自己的特性的那个特性，总是成为对他說来是異己的东西。

不管圣麦克斯在自己本身中、在他本身的意識中所玩弄的英雄业績的眞实历史听来如何玄妙，但是总有一个无人不曉的事实，那就是：恰恰正是有一些反思的人，他們相信在反思中并借助反思之力，能够超越一切①，然而实际上他們却从未能从反思中超脫出来。

作为具有其他特性的人，在这个例子里作为对付对立物的具有反思的人，来反对某个确定的特性，这种手法只要加以必要的变更是可以用于随便什么特性的。例如，我的无所謂的态度可能不次于玩腻了的人的无所謂的态度；然而我同时却可以激昂慷慨地、絕不相信地，像死敌一样地反对这个无所謂的态度。

〔不要忘記，他的一切特性的那个完整的綜合体，即圣桑乔在

① 手稿中删去了以下这一段話：‘实际上这一切只是資产者所唱的高調。他經常掌握自己心灵的每一活动，以免遭受損失，同时却夸耀自己的各种特性，例如博爱的热情，而为了使自己不失为所有者，继續作为博爱的所有者，他对于博爱本应‘冷酷无情、毫不信任和充滿最坚决的敌意’。然而圣麦克斯为了自己的反思的我、为了自己的反思，却牺牲了他应該像对‘死敌’那样对待的特性，而資产者牺牲自己的欲望和願望时，总是为了一定的实际的利益。”——編者注

反思中作为与一个确定的特性对立的所有者，在这里不是别的，这就是桑乔对这一特性的簡单反思。他把这特性变成他的我，他所提出的不是完整的綜合体，而单就是一个純反思的特质，以与每一个特性以及全部特性的总和对立的，就仅仅是这个反思的特质，某个我]，自己想像的我。

这种对自己本身的敌視态度，这种对于自己的切身利益和特性的边沁式簡記的夸張諷刺[84]，现在由他自己讲出来了。

第188頁："某种利益，不論它指向什么，如果**我**不能摆脫它，它就会使**我**成为它的奴隶；那它就不是**我的**所有物，而**我**却是**它的**所有物了。让我們接受批判的指示吧！让我們在摆脫中感到自由自在吧！"

"**我們**"！这个"**我們**"是誰？可是"**我們**"想也沒有想到过"接受批判的指示"。这样，此刻正处于"批判"的警察监視之下的圣麦克斯在这里要求"所有的人都感到同样的幸福"、"所有的人在同一环境中都感到同样的幸福"，"直接受**宗教**的暴虐統治"。

他的非通常理解的对利害的关心在这里表現为天上的对利害的漠不关心。

不过，在这里我們已經沒有必要再談，在現存社会中"某种利益是否要使他成为它的奴隶"以及"他能否摆脫它"，根本不决定于圣桑乔。由于分工和阶級关系而产生的利益的固定化远比"欲望"和"思想"的固定化明显得多。

为了胜过批判的批判，我們这位圣者至少需要达到摆脫的摆脫，因为否則摆脫就会成为他摆脫不掉的、使他成为奴隶的一种利益。摆脫已經不再为他的所有物，而他为摆脫的所有物了。[假如他想在剛剛所举的例子中貫彻始終，那末他必須把反对自己的"热情"的自己热情作为一种"利益"来对待，从而自己再"像死敌一样"

来对待它。但是他也要注意他对"冷酷的"热情的那种"冷酷的"漠不关心，同样他也要成为完全"冷酷无情的"人，这样他自然会使他最初的"利益"，从而也使他自己，避免了在思辨中轉圈子的"誘惑"]，他不这样做，却滿不在乎地继續写道（同上）：

"我所关心的仅仅是对**我**保証**我**的所有物〈即在**我的**所有物之前保証我自己〉，并且，为了保証它，**我**每时每刻都把**它**回收到**我自身**之內，消灭它的哪怕一点点的突发的独立性，并且在它还沒有来得及固定起来而成为固定观念或癖好之前就把它吞咽下去。"

看！施蒂納竟然把屬于他所有的人們怎样去"吞咽"吧！

施蒂納剛才让"批判"給他强加上某种"使命"。他声言，他立刻就又把这个"使命"吞咽了，在第189頁中他說道：

"但是，我这样做并非为了我的人类使命，而是因为**我**召唤**我**自己去做的"。

当我不召唤我自己去这样做时，正如我們剛剛听到的，我就是奴隶，不是所有者，不是眞正的利己主义者，我就不是像我作为眞正的利己主义者所应做的那样，作为創造者来对待自己；可見，只要有人想成为眞正的利己主义者，那他就应該号召自己去履行"批判"所指示給他的这种使命。因此，这是普遍的使命，是一切人的使命，不仅是他的使命，而且也是他的使命。另一方面，眞正的利己主义者在这里表現为大多数个人所不能达到的理想，因为（第434頁）"天生的笨人无疑地是为数最多的一类人"，但这些"笨人"如何能洞察无限制的自我和整个世界的吞咽的奥秘呢。其实，这一切可怕的字眼，如消灭、吞咽等等，只不过是上述的"死敌的冷酷无情"的新說法而已。

現在我們終于能够看透施蒂納对共产主义的反对了。这些反

对意見不过是他那自我一致的利己主义的預先的、隐蔽的合法化，在自我一致的利己主义之中，这些反对意見的眞身复活了。["所有的人在同一环境中都感到同样的幸福"复活为一种要求，要"我們在摆脫中感到自由自在"。"操心"复活为对自己保証把自己的我作为所有物那种唯一的"操心"；但"随着时間的推移"又产生一种"操心，即如何"达到統一，达到創造者和創造物的統一。最后又出現了人道主义，它表現为眞正的利己主义者，作为不能达到的理想出現在經驗的个人的面前。]因此，"圣书"第117頁上的話应該讀作：自我一致的利己主义力图眞正地把每个人都变成"秘密警察国家"。"反思"这个密探、这条警犬跟踪着精神和肉体的每一动作，对它来說一切行动与思想以及生命的每一表現都是反思的事情，即警察的事情。自我一致的利己主义者就包含在人的这种肢解，人的这种分为"天生的欲望"和"反思"（我們身体內部的暴民、創造物和內部的警察、創造者）的分裂之中①。

赫斯（"晚近的哲学家"第26頁）这样責备我們的圣者：

"他經常处于自己的批判良心的秘密警察監視之下……他沒有忘記'仅仅在摆脫中感到自由自在……这个批判的指示'……他的批判良心总在提醒他：利已主义者对任何东西不应該感兴趣到完全醉心于自己的对象的地步"云云。

圣麦克斯"授权自己"对这一点这样反駁道：

"赫斯讲到施蒂納，說他似乎經常处于……等等，这不过表示施蒂納在批

---

① 手稿中删去了以下这一段話："不过，如果有'一个普魯士的高級軍官'对圣麦克斯說道：'每一个普魯士人心中都要提防自己的宪兵'，那末，很明显，圣麦克斯会說：提防国王的宪兵；只有'自我一致的利已主义者'，才提防自己本身的宪兵。"——編者注

判时，不願随便批判〈这里順便解釋：这就是說，不用唯一的方式来批判〉，不說廢話，而是眞正地〈即像人一般地〉批判。”

至于赫斯讲到秘密警察等等，这还“表示着什么”，从上面举出的赫斯的話中可以看得很清楚，所以圣麦克斯对这些話的哪怕就是他的“唯一的”理解也只能解釋为故作不解。他的“思維的絕技”在这里变成欺騙的絕技，当然，我們并不因此而責难他，因为这种絕技在这里也是他的唯一的出路，但是，这和他在“圣书”中另一处所引用的有关撒謊的权利問題的精細入微的分析却很不相称。其实，“他在批判时”完全不是什么“眞正地批判”，而是在“随便批判”和“說廢話”，这我們已經用了比值得做的更多的篇幅向桑乔証明过了。

所以，作为創造者的眞正的利己主义者对于作为創造物的自己的关系，首先是这样确定的：他肯定自己是具有其他特性的存在物，是肉体，以与肯定自己为創造物的那种确定性，以与例如自己作为有思維的、作为精神的自己相对立。随后他又不再主張自己是眞正还具有其他特性的存在物，而只是一般地还有其他特性存在的一个簡单观念，也就是說，在上述的例子里，作为也不思維的、沒有思想的、或对思維漠不关心的存在物，然而当他发現这个观念是荒謬的时候，他又把它抛棄了。請参看前面所讲在思辨中轉圈子的地方。所以，这里創造性活动就在于，反思这样的一种規定（这里指思維）对他也可能是无关痛痒的，也就是說創造性活动就在于一般地进行反思；結果，假如說他創造了什么东西的話（例如对立的观念，它的显而易見的实质却五花八門变幻莫測地被掩飾起来了），那末他所創造的当然也只是反思中的規定。

至于他作为創造物的內容，那末我們已經看到，他在任何地方

也沒有創造这个內容，也沒有創造这些确定的特性，例如他的思維、他的热情等等，而是仅仅提供了作为創造物的这个內容在反思中的規定，仅仅提供一种这些确定的特性是他的創造物的观念。他的一切特性早就是他所特有的，至于它們是从哪里产生的，却与他无关。就是說，无須他来形成这些特性，例如学习跳舞，以便成为自己双足的主人，或者就非任何人都有、非任何人都能求得的材料来鍛炼自己的思想，以便成为自己思維的所有者；也无須他操心社会关系問題，这些社会关系实际上决定着一个人能够发展到什么程度。

实际上施蒂納只是靠一种特性摆脫另一种特性（即用这"另一种"特性摆脫自己的其他特性的压抑）。但是，我們已經指出，事实上他之所以能摆脫这种特性，只是因为不仅这个特性达到了自由发展和不再是单純的天賦，而且也因为正是由于分工的結果，［社会关系允許他均匀地发展全部的特性，因为社会关系因此允許他主要地实現一个唯一的欲望，例如著书的欲望。像圣麦克斯那样，設想可以脫离一切其他欲望来滿足一个欲望］，可以不同时滿足自己这个完整的活生生的个人而滿足这一个欲望，［这种設想完全是荒謬的。］如果这一个欲望取得抽象的、独立的性质，如果它成为一种外在的力量同我对立起来，如果因此个人的滿足就表現为片面地滿足一个唯一的欲望，那末，决不像圣麦克斯所想的那样决定于意識或"善良意志"，更不是决定于对特性这一概念反思得不够。

这不决定于意識，而决定于存在；不决定于思維，而决定于生活；这决定于个人生活的經驗发展和表現，这两者又决定于社会关系。如果这个人的生活条件使他只能牺牲其他一切特性而单方面地发展某一种特性，如果生活条件只提供給他发展这一种特性的

材料和时間，那末这个人就不能超出单方面的、畸形的发展。任何道德說教在这里都不能有所帮助。并且这个受到特别培植的特性发展的方式如何，又是一方面决定于为他的发展所提供的材料，另一方面决定于其他特性被压抑的程度和性质。正因为思維（以思維为例）是这一确定的个人的思維，所以这个思維就是他的由他的个性和他在其中生活的那些关系所决定的思維；就是說，有思維的个人完全沒有必要对思維本身进行长时間的反思，才来宣告自己的思維是自己的思維，是自己的所有物，因为它从开头就是他所有的、具有独特性质的思維，而且正是他的这个独特性[被圣桑乔視为这一特性的“对立面”，視为只在“自身”中存在的独特性]。例如一个人，他的生活包括了一个广闊范圍的多样性活动和对世界的实际关系，因此是过着一个多方面的生活，这样一个人的思維也像他的生活的任何其他表現一样具有全面的性质。因此，当这个人从思維轉向某种其他的生活表現时，他的思維并不会僵化为抽象的思維，也不需要在反思上耍什么复杂的花样。它从开头就是按照需要时而消灭时而出現的个人整个生活中的一个因素。

而局限于地方范圍的柏林教书匠或著作家的情况就不同了，他們的活动仅仅是一方面辛苦工作，一方面享受思維的陶醉，他們的世界就限于从莫阿毕特区到科比尼克区，釘死在汉堡門以內[85]，他們的可怜的生活状况使他們同世界的关系降至最低限度。在这样的人那里，当他具有思考的需要时，他的思維不可避免地就会成为和他本人以及他的生活一样地抽象，而且对于这个毫无抵抗的人成为一种惰性力量，这种惰性力量的活动使他有可能从他的“丑恶的世界”中获得片刻的解脫，使他能得到瞬間的享乐。在这样的人那里，那些余下不多的与其說由于和外界交往而产生的、不如

說由于人的身体結构而产生的欲望，只是以反射的推动力来表現的。也就是說，它們在局限的发展范圍內采取同思維同样片面而粗暴的性质，它們經过长时間的間隔在畸形发展的統治欲望的刺激下（受直接的肉体原因的支持，[例如胃痛）出現，猛烈地、强横地表現出来，粗暴地排斥一般的正常的欲望，这样用来进一步加强它們对思維的控制。自然，教书匠的思想在对这种經驗的事实进行思考时也是按照教书匠的方式而反思和琢磨的。但只是簡单地宣告施蒂納是一般地"創造"了自己的特性，这連它們向某一特定方面的发展也解釋不了]。这些特性怎样发展为多方面的或是地方性的，它們超越地方的局限性还是仍然受地方局限性的拘束，这并不决定于施蒂納，而是决定于世界交往的发展，决定于他和他所生活的地区在这种交往中所处的地位。这絕对不是因为人們在反思中想像他們似乎消灭了或者在想像中决定要消灭自己的地方局限性，而只是因为他們在自己的經驗的实际中以及由于經驗的要求造成了世界交往① 的这一事实，使个别的人在順利的条件下可能超脫地方局限性。

我們这位圣者通过对自己的特性和欲望的痛苦的反思所达到的唯一的結果就是，由于他不断地同自己的特性和欲望糾纏刁难，因而使自己对它們的享受和滿足大大地打了折扣。

上面已經讲过，圣麦克斯所創造的只是自己这个創造物，就是說，他只限于把自己归結为創造物这个范疇。[他作为創造者的活

① 手稿中删去了以下这一段話："圣麦克斯在最后一个世俗的地方承认：我从世界那里获得（費希特的）'推动力'；共产主义者故意把这种'推动力'加以控制，誠然，这种'推动力'（如果不是限于空洞的詞句）变成了复杂的多种多样的'推动力'，当然，这对于圣麦克斯說来是过于大胆的思想，他是不可能談到这种思想的。"——編者注

动就在于把自己看作是創造物，并且他甚至不想重新消灭这个作为他的产物的把自己割裂为創造者和創造物的这种二重化。二重化为"本质的"和"非本质的"，这成为他的永恒的生命过程，因而也就成为簡单的假象，就是說，他自己的生活連一个实际的存在都不是，而且因为它只存在于"純粹的"反思中，由于存在总是在他和他的反思之外，所以他的力图把反思想像成为某种实体的东西，也成为徒劳。

"然而，既然这个敌人〈即作为創造物的眞正的利己主义者〉]在自己的失敗中創造自己；既然意識集中在他身上，不离开他，而是經常停留在他身上，并且总是认为自己受了玷污，既然他的努力的这个內容同时又是最低賤的，那末我們看到的就只能是一个局限于自身和自己的瑣事的〈即无所作为〉**忐忑不安的、**又**不幸**又**可怜的**个人。"(黑格尔)

到現在为止我們所讲的有关桑乔二重化为創造者和創造物的这一点，他終于以如下的邏輯形式表达出来：創造者和創造物轉变为假設**的我**和被假設的**我**，从而(就[他对他的我所作的]假設是一种**設定而言**)变为設定的**我和被設定的**我：**

"从**我**这方面来讲，**我**是以某种假設为出发点的，因为**我**以**我**为**假設**；但**我的**假設并不力求完善〈恰当些說，圣麦克斯力求把它貶低〉，而只是作为**我的**享乐和吞噬的对象〈好令人羡慕的享乐！〉。**我**只靠**我的**假設吃飯，**我**只是因为吞噬它才生存。**因此**〈好一个"因此"！〉这个假設完全不是假設；**因为**〈好一个"因为"！〉**我**是**唯一者**〈应讀为：眞正的、自我一致的利己主义者〉，所以**我**全然不曉得假設的**我**和被假設的**我**("不完善的"和"完善的"**我或人**)的二重性〈应讀为：**我的我**之完善性只是由于知道**我**在每一瞬間是不完善的**我**，是創造物〉，**但是**〈偉大的一个"但是"！〉**我**吞噬**自己**，这只表示**我**存在着〈应讀为：**我**存在着的这个事实，在这里只意味着**我**在想像中吞噬了**我**所固有的被假設者的范畴〉。**我**不假設**我自己**的存在，因为**我**还只不过在每一瞬間在設定或創造**我自己**〈即設定或創造其作为被假設者、被設定者或被創造者〉，并且

我之所以存在，只是因为我不是被假設的，而是被設定的〈应讀为：并且我之所以存在着，只是因为在我的設定之前我就被假設了〉，而我之被設定又只是在我設定我自己的那一瞬間，也就是說我一身既是創造者又是創造物。”

施蒂納是“肯定的成人”，因为他总是被設定的我，而他的我“又是成人”（“維干德”第 183 頁）。“因此”，他是肯定的成人；“因为”他的欲望从未驅使他做出过火的行为，“所以”他就是小市民所說的肯定的成人，“然而”他是肯定的成人这一事实，“只意味着”他对自己本身的轉变和变形总是一笔笔賬記得很清楚的。

到現在为止（依施蒂納如法泡制，我們也来一次用黑格尔的話来說）只是“自为的”东西，即除了一般的反思特性以外再沒有任何其他內容的創造活动，現在由施蒂納本人加以“設定”了。圣麦克斯对“本质”的斗爭正是到这里达到了他的“最終目的”，他把自己本身跟本质甚至跟純粹思辨的存在等同起来。［創造者和創造物的关系变成对自我假設的解說，也就是說，施蒂納把黑格尔在“本质論”中关于反思所說的一切变成极端“无力”而混乱的观念。事实上，由于圣麦克斯所抽出的是自己反思的一瞬間，即在設定着什么的反思，因此他的幻想就成了“否定的”：他为了把自己作为設定者和被設定者区分开来，把自己等等都变成“自我假設”，也把反思变成創造者和創造物的神秘的对立。］順便指出，在“邏輯学”的这一节中黑格尔分析“創造性的无”的各种“花招”，这說明了为什么圣麦克斯早在第 8 頁上就已經把自己“設定”为这个“創造性的无”。

現在我們“插曲般地插入”黑格尔說明自我假設的某几段，以便与圣麦克斯的解說对照一下。但是，由于黑格尔不像乡下佬雅各那样写得前后不連貫，那样“随便”，我們就不得不从“邏輯学”一书的不同各頁中搜集几段，以便与桑乔的偉大語句相吻合。

"本质以自身为前提，而这个前提的揚棄就是它自身。既然它是自身对自身的排斥，或者是对自身的漠不关心，是对自身的否定态度，因此，它把自己和自己对立起来……設定是沒有前提的……他物仅仅是由本质自身假設的……　因此反思仅仅是对自身的否定。作为提出假設的反思来說，它仅仅是設定的反思。因而它是自身和非自身的一个統一体。"〈"創造者和創造物的統一"〉(黑格尔"邏輯学"第2册第5、16、17、18、22頁)

在施蒂納的"思維的絕技"之前应該可以期待，他会去进一步探求黑格尔的"邏輯学"。但是他明智地沒有这样做。否則他会发現他作为仅仅"被設定的"**我**，作为**創造物**，也就是說，就他拥有現有存在来說，只是**假象的我**，至于說他是"**本质**"，是**創造者**，那只是由于**他不存在**，而仅仅是想像着自己。我們已經看到，而且还会看到，**他的一切特性**，他的一切活动和他整个对世界的态度是他为自己制造的一个空洞假象，是"在客观事物的绳索上耍杂技"。他的**我永远是哑巴的我**、隐蔽起来的"**我**"，这个我隐蔽在他的那个被想像为**本质的我之中**。

既然眞正的利己主义者在他的創造活动中仅仅是思辨的反思或純本质的一种解釋，因而"就像神話中所載的"，"通过自然的繁殖"就形成了我們在观察眞正利己主义者的"严重的生死搏斗"时所已經看到的东西，——也就是說，他的"創造物"只是一些最簡单的反思規定，[例如：同一、差别、平等、不平等、对立等等。这些反思規定，他企图根据他的"**我**"("这个'我'是远近皆知的")来为自己加以說明，关于他的那个**沒有前提的我**，我們偶尔还会"听到一些"]，請**参看"唯一者"**。

在桑乔的历史虛构中，按照黑格尔的方法，最近的历史現象变成了原因，变成了較早的历史現象的創造者，同样，**在自我**一致的利己主义者那里，今天的施蒂納变为昨天的施蒂納的創造者，虽則

用他的話来說，今天的施蒂納乃是昨天的施蒂納的創造物。但是反思却把这一切顛倒过来，在反思中作为反思的产物、作为观念，昨天的施蒂納成为今天的施蒂納的創造物。同样，在施蒂納那里，客观世界的关系在反思中成为他的反思的創造物。

第216頁："不要在'自我舍棄'中寻求那个恰好把你同自身分离的自由，而要寻求自身〈即在"自我舍棄"中寻求自身〉，要成为利己主义者，但願你們每个人都成为万能的我！"

在看到上述論題之后，我們就不会惊奇，后来圣麦克斯又以創造者和死敌的姿态来对待这句話，并且把他的"每个人都成为万能的我"这个崇高的道德主張"归結为"每个人本来就做他所能做的事，而他能做的事也正是他所做的事，因而每个人对圣麦克斯来說当然都是"万能的"。此外，在上面引用的那句話中集中地結合了自我一致的利己主义者的全部荒謬。首先是探求而且是自身的探求的道德訓条。接着是把这探求作如下的規定：人应当成为他还不曾是的某种东西，即利己主义者，而这个利己主义者被确定为"万能的我"，在这里特殊的威力从眞实的威力中轉变为我，轉变为万能，轉变为威力的幻想。因此，探求自身，也就是要成为和現在的你不同的另一个你，而且成为万能的，那也就是說，成为空无所有，四不像，幻影。

現在我們已經前进到这种地步，以至于能够揭穿唯一者的最深奥的秘密之一，同时也能解决长期使文明世界惶惶不安的一个問題。

施里加是什么人？从批判的"文学报"出版时起（参看"神圣家族"），凡是注意德国哲学发展的人都这样詢問。施里加是什么人？

大家都在詢問，都在警覚地傾听这个名字的野蛮声音，但是沒有回答。

施里加是什么人？圣麦克斯給了我們一把开启这个“一切秘密的秘密”的钥匙。

施里加，这是作为創造物的施蒂納；施蒂納，这是作为創造者的施里加。施蒂納是“圣书”中的“**我**”，施里加是“圣书”中的“**你**”。因此創造者施蒂納把自己的創造物施里加当作自己的“死敌”。一旦施里加想脫离施蒂納而独立，——他在“北德意志杂志”中曾为此作过倒霉的尝試，——圣麦克斯就把他“吸入自身”；这种为反对施里加的企图而作的試驗，是在“維干德”上所載的“辯护性的評注”第176—179頁上进行的。但是創造者对創造物的斗爭，即施蒂納对施里加的斗爭，只不过是表面的斗爭。[現在施里加举出他的創造者本人的話例如“軀体本身，軀体自身就是无思想”（“維干德”第148頁）来反对他的創造者。正如我們看到的，圣麦克斯在这里想的是純粹的肉体，是形成之前的軀体，并把軀体确定为“与思想不同的他物”，确定为非思想和非思維]，即无思想；后来他在一个地方甚至直言不諱地說：**只是**无思想（这等于过去**只是**肉体一样——因此，这两个概念是同一的）才把他从思想中解救出来（第196頁）。——我們在“維干德”那里发現还有一个更具有說服力的例証来証明这种神秘的联系。我們在“圣书”第7頁上已經看到，“**我**”、即施蒂納，是“**唯一者**”。在“評注”第153頁上他对他的“你”說：“你”……是“**詞句的內容**”，即“**唯一者**”的內容，而在同一頁上文写着：“**他本人，施里加，是詞句的內容**，这一点他却忽略了。”“**唯一者**”就是詞句，正如圣麦克斯一字不差地所說的那样。作为“**我**”，即作为**創造者**来說，**他是詞句的所有者**；**这就是圣麦**

克斯。作为“你”，即作为創造物来說，他是詞句的內容；正如剛才所告訴我們的，这就是施里加。作为創造物的施里加以自我牺牲的利己主义者，以完全倒了霉的堂吉訶德的姿态出現；作为創造者的施蒂納以通常理解的利己主义者，以圣桑乔·潘薩的姿态出現。

因此，在这里出現了創造者和創造物之間的对立的另一方面，而且这两个方面的任何一面都包含着自身的对立。桑乔·潘薩—施蒂納，通常理解的利己主义者，在这里通过自己关于圣物統治世界的信念战胜了堂吉訶德—施里加，自我牺牲的和空想的利己主义者，战胜了恰好作为堂吉訶德的他。[施蒂納的通常理解的利己主义者如果不是桑乔·潘薩，那又是什么呢，他的自我牺牲的利己主义者如果不是堂吉訶德，那又是什么呢，而在他們迄今的形式下的相互关系如果不是桑乔·潘薩—施蒂納同堂吉訶德—施里加的关系，那又是什么样的关系呢？現在作为桑乔·潘薩的施蒂納之所以把自己当作桑乔，只是为了使作为堂吉訶德的施里加相信，他在堂吉訶德精神方面胜过了他，而为了适应这个角色，即作为那种普遍的堂吉訶德精神的代表，施蒂納絲毫也不会反对以前是他主人的堂吉訶德精神（即他以僕人的最大忠誠所效忠的堂吉訶德精神）]，从而也在这里表現了塞万提斯已經描述过的狡猾。因此，按照他的眞正內容来說，他是讲求实利的小資产者的維护者，但他却奋起反对与小資产者相适合的意識，这种意識归根到底是小資产者对于他們所高攀不上的資产阶級的理想化的观念。

可見，堂吉訶德現在通过施里加而为他的先前的侍从效劳。

桑乔在每一頁上都表明，他在何等程度上还在自己的新“轉变”中保持着自己的旧习慣。“吞咽”和“吞吃”仍然是他的主要特

性，“天生的怯懦”仍然在很大的程度上支配着他，以至于普魯士国王和亨利七十二世公爵，在他眼里都变成了“中国皇帝”或者“苏丹”，因此，他只打算談談“德……① 議院”；他仍然把自己口袋中的陈詞濫調撒滿在自己的周圍，仍然害怕“怪影”，甚至断言，怪影是唯一可怕的东西；唯一的区别在于，当桑乔还沒有成为圣者之前，他被下等客店中的粗人欺哄，而当他成为圣者时，他不断地欺哄自己。

現在我們回头来談談施里加。誰不早就在圣桑乔借“你”的口說出的“詞句”中发現有施里加的指点呢？不仅在这个“你”的詞句中，而且在那些关于施里加以創造者的姿态、即以施蒂納的姿态出現的詞句中，也总能够发現施里加的踪迹。但是，既然施里加是創造物，所以在“神圣家族”中他只能是作为一个“秘密”出場。揭穿这个秘密落在創造者施蒂納的身上。的确，我們模糊地感覚到，这里发生着某种偉大的、神圣的事件。我們总算沒有被騙。唯一的事件眞正是聞所未聞，見所未見的事，它甚至超过了塞万提斯在第 20 章中所描写的風車之險。

3. 启示录或“新智慧的邏輯”

太初有道，曰邏各斯，生命在它里头，这生命就是人的光。光照入黑暗里，黑暗却不領会光。那光是眞光，它在世界中，世界却不认識它。它来到自己的所有物中，而它自己所有的却不接受它。凡是接受它的，即［信唯一者的名字的，它就賜予他們权力做所有

① 德国的。——編者注

者。但是有誰曾經看到过唯一者呢？①

現在我們来看看“新智慧的邏輯”中的“世界之光”吧，因为圣桑乔在以往各次的毀灭中心神不安。

至于談到我們的“唯一的”作者，很明显，他的天才的基础就是构成他的特殊的思維絕技的許多突出优点。因为］所有这些优点我們在前面已經作了詳細的說明，所以这里只把其中最主要的几点簡单地开列一張清单就够了：思維的肤淺、杂乱无章，不能掩飾的笨拙，无尽无休的重复，經常的自相矛盾，不成譬喻的譬喻，企图吓唬讀者，用“你”“某物”“某人”这些字眼来系統地剽窃别人的思想，濫用連接詞（“因为”“所以”“因此”“由于”“因而”“但是”等等），愚昧无知，拙劣的断言，庄严的輕浮，革命的詞藻和温和的思想，莫知所云的語言，妄自尊大的鄙陋作風和卖弄風騷，提升听差兰特[86]为絕对概念，依賴黑格尔的傳統和柏林的方言。总之，整个四百九十一頁的一部书就好像是按照朗福德的方法所煮出来的一碗淡而无味的杂碎湯。

在这碗杂碎湯里，有許多語气的轉变好像骨头一样漂来漂去。我們在这里不妨引一些样品以供一向抑郁不乐的德国公众們消遣一番：

“我們能否——不过却——或許有人同意——然而可能——某人常說……是特别有……之效的——而这就是說——現在，可以做出結論，大概已經很清楚——而且——在这里未尝不可以这样想——如果不——或者假如沒有——那末从……推到……是不难的——某人根据一定的观点大致这样来論断——例如——等等”，而“这仍然是”各种“轉变”。

在这里我們立刻可以指出［一个邏輯上的戏法。关于这个戏

① 参看“約翰福音”第1章第1--12节。——譯者注

法，我們无法判明究竟它是由于桑乔的人人称赞的精明而出現的呢，还是由于他的思想的不精明而出現的。这个戏法就是要从具有一系列完全确定的方面的某个观念或某个概念中抽出一个方面来作为始終是独一无二的方面，硬把它当作这个概念的唯一的規定性并把其他的任何一个方面都巧立新的名目作为一种独特的东西来与这个唯一的規定性相对立。自由和独自性这两个概念的情况也是如此，这一点我們在下面可以看到。]

在那些与其說由于桑乔本人不如說由于德国理論家今日所处的普遍困惑状态而产生的范疇中，占首要地位的是細微的区别，是完成細微事物。由于我們这位圣者总是搬弄这样一些“最令人煩恼的”对立面，如单一和普遍、私人利益和普遍利益、普通的利己主义和自我牺牲精神等等，最后就是在那些只有細微区别的双方之間进行一些最細微的让步和妥协，他用“也”这个字眼来表示这种区别的同时并存，然后，又用“既然”这个空洞的字眼把它們彼此分隔开来。这些細微的区别就是：人們怎样互相剝削但又不損害另一个人的利益；某物可能是我所固有的或是别人給我的；与此有联系的是同时并存的人的劳动和唯一者的劳动的虛构；人的生活所必需的东西和唯一者生活所必需的东西；屬于純粹个性的东西和实质上是偶然的东西（在圣麦克斯看来沒有任何标准加以区别的东西）；屬于个人的襯襖衣服的东西和屬于个人皮肤的东西；他通过否定所完全摆脱的东西和他占为己有的东西；他是牺牲自己的自由还是牺牲自己的独自性，在后一种情况下，他也在牺牲，但是老实說，这只是在他什么也不牺牲的限度內；使我同别人的交往成为拘束的东西和使我同别人的交往成为个人的关系的东西。在这些区别中有一部分完全是微不足道的，另一部分，至少在桑乔那

里，丧失了任何意义和內容。这些細微的区别的頂点可以說就是个人**創造世界的活动**和个人从世界获得的**推动力**之間的区别。如果桑乔在这里更深入地研究一下这个推动力，也就是說，从这个推动力对他所起的作用的全部范圍和各种不同形式方面进行更深入的研究，那末[他最后一定会发現一个矛盾：他**盲目地依賴**于世界，正如他根据利己主义思想意識**創造**世界一样（参看“**我的自我享乐**”）。那时他也就不会把他的許多“**也**”和許多“**既然**”相提并論，把“一般人的”劳动和“唯一者的”劳动相提并論了，二者中也就不会一个和另一个有所爭执，或一个从后面进攻另一个了，而他也就用不着以“**自我一致的利己主义者**”来代替自身了。但是我們知道，这个自我一致的利己主义者根本就用不着来代替什么]，因为他在一开始就已經是出发点了。

这些細微的区别在他的整本“圣书”中从头至尾到处皆是，这种区别也是玩弄其他邏輯戏法的主要工具，它在那种自我欣賞的同样也是滑稽可笑、一文不值的道德良心学中表現得特别明显。例如它要教导我們，在什么情形之下眞正的利己主义者可以撒謊，在什么情形之下不可以撒謊；騙取别人的信任在什么情形之下就是“卑鄙的”，在什么情形之下就不是“卑鄙的”；在什么情形之下西吉茲蒙特皇帝和法王弗朗斯瓦一世可以破坏自己的誓言，而在什么情形之下他們的这种行为就是“可耻的”，以及其他同样精致的历史事例。同这些煞費苦心的区别以及良心学上的問題相比，桑乔的一視同仁的态度又显得很高超了，在桑乔看来，一切都是一回事，他把所有現实的、实踐的和思想上的区别全都抛开了。总之，我們現在已經可以說，他的区别的本領和他在圣物的朦朧中的青紅皂白一律不分的本領（这种本領充分表現在同位語中）还远远不

能相比。

桑乔！快去拥抱你的“驢子”吧，你在这里又找到它了！它正愉快地一跳一跃地向你跑来，它已經忘記了你賞賜給它的那頓拳打脚踢，以漂亮的嗓音向你致敬哩。快去向它跪下来，抱住它的脖子，执行塞万提斯在第30章中給你分配的任务吧！

同位語就是我們这位桑乔的驢子，是他的邏輯的和历史的火車头，是使他用最簡单的措詞写作这部“圣书”的动力。为了把一种观念变成另一种观念，或者为了証明两种完全不同的事物是等同的，就寻找某些中間环节，这些中間环节或者在意思上，或者在字源学上，或者干脆在发音上，可以用来在两种基本观念之間建立似是而非的联系。然后这些环节以同位語的形式，和第一种观念搭在一起，而搭的办法却是要人和起点越离越远，而距人想达到之处越来越近。当諸同位語的鍊条已經准备就緒以至可以安全接攏的时候，就用一个破折号把后一种观念也作为同位語搭在一起。这套戏法也就变完了。这是思想走私的一个窍門，越是把它当作主要推論的杠杆它就越有效驗。如果这套戏法連續成功地变了好些次，那末就可以像桑乔那样把一些中間环节一个个地抛开，最后把諸同位語的整根鍊条压縮为一些非要不可的挂鈎了。

正如我們在上面所看到的，同位語还可以被反轉过来，从而玩弄新的更复杂的戏法，并得出更惊人的結果。我們在那里还看出同位語就是从数学中抄襲来的无穷級数的邏輯形式。

圣桑乔运用同位語有两种方法：第一，純粹邏輯的方法，他用这种方法使世界神圣化，也就是用同位語任意把尘世之物变成“圣物”；第二，历史的方法，他用这种方法来进行联系以及把各种时代扯在一起，同时他把每一个历史阶段都归結为一个唯一的詞，而最

后的結果是：历史系列的最后一个环节和第一个环节間不容发，最終这个系列的一切时代都被归結为一个唯一的抽象范疇，例如唯心主义，对思想的依賴等等。既然需要使同位語的历史系列具有向前进展的外表，所以，为了做到这一点，他就把結束語說成是历史系列的第一个时代的完成，而把中間环节說成是引向最后的完善的詞句的上升的发展阶段。

除了同位語，还有圣桑乔以各种方式所利用的同义語。如果两个字在字源上有联系或者哪怕只是在发音上有些相似，它們就被当成彼此有連带責任了；如果一个字具有各种不同的意义，那末它就按照需要时而作这一种解釋，时而作另一种解釋，而且圣桑乔造成一种假象，似乎他是从各种“变形”的角度来說明同一种事物的。翻譯也是玩弄同义語的一个特殊方面，他在翻譯中用德語中的一个詞来补充法語或拉丁語中的一个詞，而这个德文詞只有那个法文詞或拉丁文詞的一半意义，并且除此以外它还有完全不相干的一些意义，例如，像我們在上面所看到的，«respektieren»〔“尊敬”〕有时就翻譯成“感到敬畏”。我們还可以回想到 Staat〔国家〕，Status〔状况〕，Stand〔状态〕，Notstand〔貧困的状态〕等字。在論共产主义这一章里，我們已經領教了許多关于这样使用具有双重意义的詞的例子。現在让我們再簡单地来看一看关于同源的同义語的一个例子吧。

“*Gesellschaft*〔社会〕这个詞的根源是 *Sal*。如果 *Saal*〔大厅〕里有許多人，那末大厅就是使他們处于社会之中的原因。他們在社会中，并且至多构成一个沙龙社会，因为他們是用普通的沙龙辞令进行交談。至于我們所談的眞正的交往，必須认为这是不以社会为轉移的。”（第 286 頁）

由于“Gesellschaft 这个詞的根源是 Sal”（順便提一下，这是不

对的，因为任何詞的原始詞根都是动詞），所以 Sal 必須等于 Saal。但是 Sal 在古代南部德語中的意思是**建筑物**；Kisello, Geselle〔同伴〕(Gesellschaft 就是从这个字变来的）的意思是**同住者**，因此，在这里硬把 Saal 扯进来未免太随便了。但是这还不算，Saal 立刻又变成了 Salon〔沙龙〕，仿佛古代南部德語中的 Sal 和近代法語中的 Salon 并沒有近千年的間隔和若干英里的距离似的。于是社会就变成了沙龙社会，在这个社会中，按照德国小市民的想法，只有詞句的交往，而沒有任何現实的交往。但是，既然圣麦克斯认为最重要的是把社会变成“**圣物**”，那末他可以用最簡便的方法达到这一点，也就是說他只要稍微深刻地研究一下字源学并查看一下任何一部語源辞典就行了。对他說来，发現 Gesellschaft〔社会〕和 selig〔天堂极乐的〕之間的同源詞的关系眞是如获至宝！Gesellschaft〔社会〕——selig〔天堂极乐的〕——heilig〔神圣的〕——das Heilige〔圣物〕，还有什么比这看起来更簡单的呢？

如果“施蒂納”玩弄的同源的同义語是正确的，那末共产主义者所寻求的就是眞正的伯爵領地，作为**圣物**的伯爵領地了。Gesellschaft 的字源是 Sal，即建筑物，同样，Graf〔伯爵〕(哥达語 garâvjo) 的字源也是哥达語的 râvo，即房屋。Sal、建筑物 = râvo、房屋。因此，Gesellschaft〔社会〕= Grafschaft〔伯爵領地〕。这两个詞的字头和字尾都是一样的，字根的意义也是一样的，于是共产主义者的神圣社会就是神圣的伯爵領地，即作为**圣物**的伯爵領地，——还有什么比这更簡便呢？当圣桑乔把共产主义看作是完善的采邑制度亦即伯爵領地制度的时候，他已經模糊地想到了这一点。

我們这位圣者玩弄同义語，一方面是要把經驗的关系变成思辨的关系，例如他把一个在实际生活中和哲学思辨中所使用的詞

按照它的思辨的意义来运用，关于这种思辨的意义說一些話，然后他就装模作样，仿佛这样他也就算批判了这个詞也能表达的那些现实的关系似的。他就是这样运用“思辨”① 这个詞的。在第 406 頁上，“思辨”从两方面“表现”为一个具有“两种表现”的統一的本质，——啊，施里加！桑乔大叫大嚷地反对哲学思辨，他认为这样一来他也就取消了他一窍不通的商业投机了。另一方面，这位隐蔽的小資产者玩弄同义語来把資产阶級的关系（請看前面在“共产主义”一节中关于語言同資产阶級关系的联系說了些什么）变成个人的关系，因此，如果不在个性、“独自性”和“唯一性”上触动个人，就不能触动这种关系。桑乔就是这样来玩弄例如 Geld〔金錢〕和 Geltung〔效用〕、Vermögen〔財产〕和 vermögen〔有才能〕等等之間的字源上的联系。

同义語和同位語結合在一起形成了他那套**騙人把戏**的主要杠杆，这套把戏已經被我們无数次地戳穿了。为了用实例来說明这套手法并不高明，让我們也像桑乔那样来变一套把戏吧。

黑格尔說，*Wechsel*〔变換；期票〕作为变換，是現象的規律。由此，——“施蒂納”也許会接着說，——产生了像禁止伪造期票的法律是严峻的这样的現象；因为凌駕于一切現象之上的崇高的法律，即法律本身，即神圣的法律，即作为某种神圣东西的法律，也就是圣物，反对它就是犯罪，就一定遭受惩罰。或者換句話說：*Wechsel* 具有“两种表現”，即期票（lettre de change）和变換（changement），它終归会 *Verfall*〔期滿；衰落〕（échéance 和 décadence）。衰落是变換的結果，它在历史上的表現如罗馬帝国、封建主义、德意志帝国、

① Spekulation 有思辨和投机两个意义。——譯者注

拿破侖統治的灭亡。从这些偉大的历史危机"轉到"今日的商业危机是"不难的"，而这一点也說明了为什么这些商业危机总是因期票的滿期而引起的。

或者他也会像玩弄"財产"和"金錢"这些字眼那样来从字源学上替"期票"辯护，并且"根据一定的观点大致这样来論断"：共产主义者还想消灭期票(lettre de change)；但是难道世界上最大的乐事不正是变換(changement)嗎？可見他們想要的是僵死不动的东西，是中国；这也就是說，完善的中国人才是共产主义者。"因此"共产主义者才倡言反对 *Wechsel*briefe〔兌換票据〕和 Wechsler〔变換者或兌換者〕。好像并不是任何字据都是一張 *Wechsel*brief〔兌換票据〕，即証实某种变換的字据，并不是任何人都是一个 *Wechselnder*〔变換着的人〕、一个 *Wechsler*〔变換者或兌換者〕。

圣桑乔为了給人一种假象，好像他的本来并不复杂的虛构和邏輯把戏是变化多端的，所以他就需要有一些插曲。他时常把屬于該书另一部分而其实是完全可以刪去的一段"插曲般地"穿插进来，这样一来，他就使所謂貫穿自己思想发展的那根本来就支离破碎的綫更加支离破碎了。与此同时，他还天眞地声明"我們""离开正題"，由于不厌其煩的重复，于是就使讀者对任何甚至最明显的毫无联系性也覚察不到了。任何人讀这部"圣书"都得习慣于这一切，最后还須甘願忍受最討厌的事。而这些插曲，[在圣桑乔这里也不能期望是别的东西，原来只是一些似是而非的插曲，只是在其他招牌下已經重复过几百次的那些詞句的再一次的重复而已。

在圣麦克斯已經如此表明了他个人的特质，并在区别中，在同义語中和在插曲中暴露了自己的"假象"和"本质"之后，我們現在就来談談邏輯的眞正的高峰和頂端，即"概念"吧。

概念就是"我"(参看黑格尔"邏輯学"第3篇),就是作为我的邏輯。这是我对世界的純粹关系,即已經解脫了对他說来是現存的一切实在的关系的那种关系。这是一个适用于一切等式的公式,我們这位圣者就是把現世諸概念都归入这一公式。我們在上面已經揭穿了]桑乔如何借助这种公式枉費心机地"力图"从各种事物中理解各种純粹反思的規定,例如同一、对立等等。

現在让我們随便举一个例子,就拿"我"和人民的关系来說吧:

我——不是人民

人民 = 非我

我 = 非人民

于是,我是人民的否定,人民在我之中消失了。

第二个等式也可以用下面这个副式来表示:

人民的我是不存在的

或者:

人民的我就是我的我之否定。

这一套手法就是:(1)他把最初屬于系詞的否定,先改屬于主語然后又改屬宾語;(2)他把否定、"非",按各种需要随便理解为区别、差别、对立和直接消失的表現。在这个例子中,否定就被理解为絕对的消失,完全的否定;我們还可以看到:按照圣麦克斯随时的需要,"非"也可以当作别的意义来使用。这样一来,我不是人民这个同語反复的判断就变成了我是人民的消失这个偉大的新发現了。

对上述的等式說来,甚至并不需要圣桑乔具备任何一种关于人民的观念。只要知道我和人民"是完全不同的东西的不同的名称"就够了;只要知道在这两个詞中沒有一个字母是相同的就够

了。如果現在要从利己主义邏輯的观点来进一步发展关于人民的思辨，那末只要从外面、从日常的經驗中把任何一个庸俗的特征放在人民和"我"的概念中就够了，这就为新的等式准备好材料了。同时这也就造成一种假象，似乎各种不同的特征受到各种不同的批判。圣者用这种方法又来进行关于自由、幸福和富裕的思辨：

基本等式：人民 = 非我

等式№1：人民的自由 = 非我的自由

人民的自由 = 我的非自由

人民的自由 = 我的不自由

（这个等式也可以倒轉过来，于是就得出一条偉大的原理：我的不自由 = 奴役就是人民的自由）

等式№2：人民的幸福 = 非我的幸福

人民的幸福 = 我的非幸福

人民的幸福 = 我的不幸福

（倒轉过来說：我的不幸福、我的痛苦就是人民的幸福）

等式№3：人民的富裕 = 非我的富裕

人民的富裕 = 我的非富裕

人民的富裕 = 我的貧穷

（倒轉过来說：我的貧穷就是人民的富裕。）这也可以 ad libitum〔随心所欲地〕继續推下去，也可以扩充来說明其他的特征。

为了編造这类等式，除了要具备对施蒂納可以用"人民"这个詞来包罗的那些观念的最一般的知識以外，还需要知道肯定地表达用否定形式得出的結論的办法，例如，用"貧穷"来表达"非富裕"，以及其他等等。这也就是說，只要利用在日常生活范圍內所获得的語言知識，就完全能够像上面那样获得最惊人的发现了。

这里的一套手法就是：非我的富裕、非我的幸福、非我的自由，都变成了我的非富裕、我的非幸福、我的非自由。这个“非”，在第一个等式中就是一般的否定，可以表示区别的一切可能的形式，例如，可能只包含这样一种意思：这是我們共同的富裕而不仅仅是我的富裕，[在第二个等式中，却变成了我的富裕、我的幸福等等的否定，并且把非幸福、不幸福、奴役加在我的身上了。如果从我身上否认掉一定的富裕(例如人民的富裕，而絕不是否认掉一般的富裕)，那末这就是說，在桑乔看来，貧穷就应当加在我的身上了。而这是因为我的非自由同样以肯定的形式表現出来，所以就变成了我的“不自由”。然而我的非自由还能表示几百种别的事物，例如我的“不自由”，即不能脫离我的肉体的非自由等等。]

我們剛才是以第二个等式（人民 ＝ 非我）为出发点的。其实我們也未尝不可把第三个等式（我 ＝ 非人民）作为出发点，这样，按照上述办法来运用富裕这个詞，最后就会成为：“我的富裕就是人民的貧穷”。然而在这里圣桑乔的做法会有些两样，他会根本消灭人民的財产关系和人民本身，然后就会得出这样的結論：我的富裕不仅是人民富裕的消灭，而且也是人民本身的消灭。由此可見，圣桑乔的行为是多么任性，竟把非富裕也变成了貧穷。我們这位圣者混杂地运用这些不同的方法，他把否定时而用在这种意义上，时而用在另一种意义上。这是多么迷乱，即使对那些“尚未拜讀施蒂納大作的人”来說也是“一目了然的”（“維干德”第 191 頁）。

这个“我”也正是这样“阴謀活动”来反对国家的。

我——不是国家

国家 ＝ 非我

我 ＝ 国家的“非”

国家的无 = 我

或者換句話說：我是国家消失于其中的“創造性的无”。

用这种簡单的曲調可以唱出任何主題。

作为这一切等式的基础的偉大命題就是：我不是非我。这个非我获得各种不同的名称，这些名称一方面可以是純邏輯的，例如自在的存在、異在，另一方面是具体观念的名称，例如人民、国家等等。这样一来，如果有人以这些名称为出发点并利用等式或一系列的同位語逐漸把它們又归結为本来就是它們的基础的非我，就可以造成一种思想发展的假象。因为这样引伸出来的現实关系只是非我的各种不同的而且只是名称有所不同的变化而已，所以关于这些現实关系本身，根本用不着說什么。[由于这些現实的关系是个人本身的关系，而把这些关系說成非我的关系的人]恰恰証明自己对这些关系毫无所知，因而上述的引伸就更加滑稽可笑。这种手法把事情簡单化到这样的地步，甚至“大多数天生的笨人”最多只要十分钟也就可以学会这套把戏了。这套手法同时也就是一条衡量圣桑乔的“唯一性”的标准。

圣桑乔接着又把与我相对立的非我确定为：非我就是異于我的东西，就是異物。“因此”非我对我的关系就是異化的关系。我們剛才已經談到圣桑乔如何用他的邏輯公式把任何一个客体或者关系都說成是与我相異的东西，是我的異化；另一方面，正如我們将要看到的，圣桑乔又能把任何一个客体或者关系說成是我所創造的并屬于我的。我們暫且不談桑乔如何随意地把任何一个关系說成或不說成異化的关系（因为以上的那些等式对一切完全适用），我們在这里已經看出，[桑乔只是把一切現实的关系和現实的个人都預先宣布为異化的（如果暫时还用一下这个哲学术語），把

这些关系和个人都变成关于異化的完全抽象的詞句。这就是說，他的任务不是从現实个人的現实異化和这种異化的經驗条件中来描繪現实的个人，他的做法又是：用关于異化、異物、圣物的空洞思想来代替一切純經驗关系的发展。偷用異化这个范疇〕(这个范疇又是反思的規定，它可以被理解为对立、差别、非同一等等)的最新和最高的表現是："異物"又变成了"圣物"，異化又变成了我对作为圣物的任何一种事物的关系了。我們願意闡明一下在圣桑乔和圣物的关系上的邏輯过程，因为这是一个最主要的公式，同时我們还要順便指出，"異物"也可以理解为"現存的东西"(通过同位語)，勿需我而存在的东西，不依我为轉移而存在的东西(通过同位語)、由于我的不独立而获得独立的东西。因此圣桑乔可以把不以他为轉移而存在的一切事物，例如布罗肯山[87]，都描繪为圣物。

因为圣物是某种異物，所以一切異物都变成了圣物；因为每一件圣物都是枷鎖、鐐銬，所以一切枷鎖、鐐銬都变成了圣物。由此圣桑乔便得出了这样的結論：在他看来，一切異物都变成了一种假象，一种观念，他摆脫这种观念的方法很簡单，就是对这种观念提出抗議并声明他沒有这种观念。恰恰和我們曾在非自我一致的利己主义者身上看到的一样：人們只要改变自己的意識，世界上的一切就会安排得 all right〔很好〕。

从我們的全部叙述中可以看出圣桑乔如何通过对一切現实关系的批判，把这些关系宣布为"圣物"，而把他同这些关系的斗爭归結为他同他关于这些关系的神圣观念的斗爭。这一套把一切变成圣物的簡单戏法之所以会出現，正像我們在前面已經仔細看过的，是由于这位乡下佬雅各誠心相信哲学的幻想，把現实的那种脫离經驗基础的、思想的、思辨的表現当作現实本身，〔还把小資产者

关于資产阶級的幻想当作資产阶級的"神圣本质"]，因而才会設想此种神圣本质只与思想和观念有关。在他那里，人們变成"圣者"是多么容易啊！当人的思想脫离了自己本身和自己的經驗关系以后，人就可以被理解为盛納这些思想的簡单容器，这样一来，例如由資产者就变成了神圣的自由主义者，这是多么容易啊！

[归根到底是个教徒的桑乔对圣物的那种肯定的关系（他把这种关系称为"**尊敬**"）也打着"爱"的招牌出現。"爱"就是对"**人**"]、**圣物**、理想、最高本质的感激的关系，或者就是相应的人的、神圣的、理想的、本质的关系。此外被桑乔认为是**圣物**的現有存在的表現的那些东西，例如国家、牢獄、刑訊、警察、商业活动等等，也可以被桑乔看作是"**爱**"的"另一个例子"。这些新的术語使他能够写出一些新的章节来論述他在神圣和尊敬的幌子之下所否定过的东西。这是一个关于牧羊女托拉尔伐的山羊的旧故事①，只不过具有了神圣的外形而已。正如那时他曾用这个故事欺騙自己的主人那样，如今又在他的整个"圣书"中自欺欺人了，但是他却不能像他当年做騎士侍从时那样机智地中断自己的故事。总之，自从桑乔圣化之后，就失掉他的天賦的聪明才智了。

第一个困难的产生大概是由于圣物的內容太繁杂了，因此在批判任何一个确定的圣物时也必須拋开神圣性，而只批判这个确定的內容本身。圣桑乔繞过这块暗礁的方法就是：他把所有确定的东西都只当作圣物的"**例子**"来引用；就像在黑格尔"邏輯学"中一样，或是用原子或个性来解釋"自为的存在"，或是引用太阳系、磁力或性爱作为引力的例子，都无不可。因此，"圣书"中充滿了**例**

---

① 見塞万提斯"堂吉訶德"第1部第20章。——譯者注

子，这决不是偶然的，而是由书中所运用的思想发展的方法的深刻本质造成的。对圣桑乔說来，“唯一的”可能就是造成內容的假象，就像塞万提斯原著中所写的情形一样，塞万提斯笔下的桑乔也是經常用例子来說話的。因此桑乔也会說：“圣物的另一个例子〈毫无兴趣的例子〉就是劳动”。他还会接着說：另一个例子就是国家，另一个例子就是家庭，另一个例子就是地租，另一个例子就是圣徒雅各（Saint-Jacques, le bonhomme），另一个例子就是圣女厄修拉和她的一万一千名少女。当然，在桑乔的观念中，所有这些东西都有这样一个共同的特点，即它們都是“圣物”。然而，它們又都是一些完全不同的东西，而这一点正是它們的規定性之所在。[在事物不是“圣物”的条件下，只有根据事物的規定性来談論事物。

劳动不是地租，而地租不是国家，因此就需要确定一下：什么是国家、地租、劳动（姑且不論它們的虛构的神圣性），而圣麦克斯采用的方法是：他先假装談論国家、劳动，然后把“一般国家”說成是某种观念的現实，这种观念也許就是爱、互相存在、存在物、統轄个别人的权力，然后用一个破折号——就是“圣物”。其实他在一开始就可以这样說的。至于談到劳动，他认为劳动是生活的任务、使命、职責，——“圣物”]。这就是說，国家和劳动先被列为一个按照这种方法預先安排好的圣物的特殊的种，然后这个特殊的圣物又被消融在一般的“圣物”之中；这一切花招都可以做到，而关于劳动和国家却任何內容也沒有說出。这些說得臭而又臭的廢話还要在每一个机会被一遍又一遍地重复，此时看起来似乎是批判对象的东西，一切都只是供我們这位桑乔作为借口，以便把抽象观念和变成主語的宾語（这些东西只不过是已經分了类的圣物，并經常保

持足够的数量）說成是这些东西自始就是为之而設的东西，即圣物。其实当他說一切事物都是“圣物的另一个例子”的时候，他已經把一切事物都归結为那个包罗万象的、經典式的名称了。那些听說来的、似乎还指着一定內容的特征，完全是多余的；只要对这些特征仔細考察一下，就可以看出它們既沒有提供任何特征，也沒有提供任何內容，而全是一些无稽之談。这种廉价的“思維的絕技”甚至在它认識对象以前就已經解决了任何对象的問題了。这种廉价的“思維的絕技”，当然每个人都不是像前面所說的需要十分钟，而是五分钟就可以全部学会了。圣桑乔在“評注”中吓唬我們說，他要“探討”关于費尔巴哈、关于社会主义、关于資产阶級社会的問題以及只有圣物才知道他还要探討的一切問題。这些要探討的問題目前已經可以用它們的最簡便的术語归結如下：

第一个探討題：圣物的另一个例子就是費尔巴哈。

第二个探討題：圣物的另一个例子就是社会主义。

第三个探討題：圣物的另一个例子就是資产阶級社会。

第四个探討題：圣物的另一个例子就是施蒂納式的“探討”。

依此类推，in infinitum〔以至无穷〕。

第二块暗礁（当圣桑乔在进行某些思考时必然要碰上的这块暗礁）就是他本人的論断，每个人都是和其他的人完全不同的唯一的个人。既然每个人都是完全不同的，也就是另一种东西，那末在一个人看来是異物、圣物的东西，对另一个人說来絕不应該是——也根本不可能是——異物或圣物。像国家、宗教、道德等等这些一般的名字，决不会使我們感到迷惑，因为这些名字只是許多个人的現实关系的抽象。由于唯一的个人对待这些对象的态度完全不同，所以对每一个唯一的个人說来这些对象又变成了唯一的对

象，即只是名同而实不同的对象。因此圣桑乔其实頂多只能这样說：国家、宗教等等，对我圣桑乔說来，是異物、圣物。然而，桑乔却不是这样来看它們，而是必須把它們看成絕对的圣物，即对一切个人說来都是圣物。否則，桑乔怎么还能捏造出他的虛构的我，捏造出他的自我一致的利己主义者，怎么还能写出他那部“圣书”来呢？从桑乔对那位久被遺忘的、永享极乐的克洛普什托克所做的評語中已經可以看出，桑乔根本很少想到要把每一个“唯一者”作为衡量他自己的“唯一性”的标准，却非常想把他自己的“唯一性”当作衡量其他一切人的标准和道德規范，他要作为一个眞正的道德学家硬把所有其他的人捆在他的普罗克拉斯提斯床① 上。他向克洛普什托克提出一个道德箴言：克洛普什托克其实应該“完全独自地对待宗教”，那末他就不会获得像正确的結論（即“施蒂納”本人在談到例如金錢时无数次得出的結論）将会指出的那样的独自的宗教，而只会获得“宗教的解体和消失”（第 85 頁），就只会获得一般的，而不是独自的、唯一的結果。仿佛克洛普什托克并沒有获得“宗教的解体和消失”似的；其实克洛普什托克获得的正是完全独自的、唯一的解体（这样的解体只有这位唯一的克洛普什托克才能“履行”），从許多不成功的摹仿中，“施蒂納”已能看出这种解体的唯一性。看来克洛普什托克对宗教的态度还算不得“独自的”，虽則他对宗教的态度已是非常独特的了，已經是在对待宗教的問題上使克洛普什托克所以成为克洛普什托克的态度了。看来一定要他不是作为克洛普什托克，而是作为一位現代德国哲学家来对

① 普罗克拉斯提斯（Procrustes）是希腊神話中的强盜，他强迫所有过路的人躺在他所設置的一張床上，比床短的就把他拉长，比床长的就砍掉他的脚。这个成語在此处表示施蒂納强迫别人接受他的观点。——譯者注

待宗教，然后才能把他对待宗教的态度算成“独自的”哩。

“通常理解的利己主义者”并不像施里加那样驯服，而是已經在上面提出了各种反对意見，并对我們的圣者发出如下的責难：在現实世界里，我所关心的——这一点我知道得很清楚，rien pour la gloire〔这絲毫也不自夸〕——只是我的利益，别无他想。除此以外，使我感到滿意的是再想一想天堂的利益和自己的长生不死。难道我应該只为了在我看来是一文不值的那种自我一致的利己主义的意識而牺牲这种利己主义的想法嗎？哲学家們对我說：这是不合人情的。这和我有什么相干呢？难道我不是一个人嗎？我做了一切，而且正因为我做一切，难道这一切不都是合人情的嗎？难道我还要煩劳“别人”把我的行为“如何归类”嗎？桑乔，你固然也是一位哲学家，但却是一位破了产的哲学家，由于你的哲学，你不能指望得到貨币信貸，由于你的破产，你也不能指望得到思想信貸。你对我說，我沒有独自地对待宗教。因而你对我所說的一切和其他哲学家所說的一样，但是只不过这一切在你这里照例是沒有任何意义的，因为你把他們所謂“合人情的”叫作“独自的”、“自有的”。你是否还能談一談除你自己的独自性之外的一种其他的独自性并把这个独自的态度又变成普遍的态度呢？如果你願意，我也要用我的办法来批判地对待宗教。首先，一旦宗教要成为我的Commerce〔商务工作〕中的障碍，我就毫不迟疑地把它抛棄；其次，如果我算得有宗教虔誠的話，对我做的生意也有好处（正像如果我的无产者至少在天堂里吃到我現在这里所吃的糕餅的話，对他也有好处一样）；最后，我把天堂变成我的財产。天堂是 une propriété ajoutée à la propriété〔錦上添花的財产〕，虽然孟德斯鳩（和你相比他是一个具有完全不同气质的人）曾經要我相信天堂是 une ter-

reur ajoutée à la terreur〔火上加油的恐吓〕。任何人对天堂的态度都不像我对它的态度那样，正由于我对天堂所采取的这种唯一的态度，天堂才是唯一的对象、唯一的天堂。結果你所批判的至多是你自己的关于我的天堂的观念，而不是我的天堂。关于长生不死就不用說了！你在这里眞是可笑之至。你为了向哲学家們討好，硬說我放棄了我的利己主义，因为我让它永世长存，因为只要自然規律和思維規律想强迫我的生存接受那种不是由我本身所产生的并且对我說来是最不愉快的規定即死亡，我就把这些規律說成是微不足道的、毫无意义的东西。你把长生不死叫作“討厌的安定”——好像我不能长久过“漂泊”生活似的，只要在人間或天堂生意兴隆而我又能靠其他东西（你的那部“圣书”除外）发財致富，我就能过那种生活。还有什么东西能比那違反我的意志，終止我的活动，使我沒入一般、自然、类——以至圣物中去的死亡“更安定”呢？还要談什么国家、法律、警察！这些东西也許在某个“我”看来是異己的力量；我知道它們都是我自有的力量。但是——資产者这一次仁慈地点点头，然后又轉过身去，背向着我們这位圣者，——如果你高兴的話，你尽管再吵吵嚷嚷地去反对宗教、天堂、上帝等等吧！我却知道你总是把我所感到兴趣的一切东西——私有財产、价值、价格、貨币、买卖看作是“自有的东西”。

我們剛才已經看到人与人之間是如何各不相同。但是每一个人在自身中也是不同的。因此，圣桑乔作为自己的一种特性的占有者对自身进行反思，也就是說把自己看作是并且确定为具有一种規定性的“我”时，他就能够把其他特性的对象和这些其他特性本身确定为異物、圣物。他也能順序地这样处理他自己的一切特性。例如：对他的肉体說来是对象的东西，对他的精神說来就是圣

物；或者，对他的休息的需要說来是对象的东西，对他的活动的要求說来就是圣物。他就是靠这套把戏在上面把一切所为和所不为都变成自我舍棄。可是，他的我并不是現实的我，而只是以上所引的那些等式中的我，即在形式邏輯中、判断学說中作为不具眞实姓名的 Cajus〔某甲〕的那个我。

“另一个例子”，即把世界神圣化的一个最一般的例子，就是把实际的冲突（即个人和实际生活条件之間的冲突）变成思想的冲突（即这些个人和个人自己产生的或自己塞进自己头脑中去的那些观念之間的冲突）。这套戏法也是非常簡单的。正像圣桑乔以前曾把个人的思想变成某种独立存在的东西的情形一样，他在这里又使現实冲突在思想上的反映离开了这些冲突本身并使这种思想上的反映成为独立存在的东西。个人所遇到的現实矛盾变成了个人和自己的观念的矛盾，或者——像圣桑乔說得更直截了当一些的那样——变成了个人和观念本身的矛盾，即和圣物的矛盾。这样一来，他就狡猾地把現实的冲突，即它在思想上的反映的原型，变成这个思想上的假象的結果了。于是他得出了一个結論：問題不在于实际消除实际的冲突，而仅在于抛棄关于这种冲突的观念。他以一位道貌岸然的道德家的姿态号召人們抛棄这种观念。

圣桑乔用这种方法把个人所遇到的一切矛盾和冲突都变成个人和自己的一个观念的矛盾和冲突，这个观念就独立于个人之外并且使个人服从自己，因而“很容易地”就变成了观念本身，变成了神圣的观念，变成了圣物。这样一来，个人就只剩下一件事可做，就是犯反对神圣精神的罪，只好离开这个观念并把圣物宣布为一个怪影。个人对自己玩弄的这套邏輯上的欺詐把戏，在我們这位圣者看来，就是利己主义者的一种最大的成就。但是，任何人都

看得出来，要用这种方法从利己主义的观点出发把正在进行的一切历史冲突和运动說成是次要的，而对这些冲突和运动却一无所知，这是多么容易的事；而这样做的时候，只消提出在上述情况中出現的几种說法，按照上述方法把它們变成“圣物”，把个人描写成受这个圣物支配的，然后再以一个蔑視“圣物本身”的人的姿态出現就行了。

这套邏輯把戏的进一步的推演，我們这位圣者所特别喜欢运用的詭計，就是使用像职責、使命、任务等等这样一些字眼，这就使他很容易地把随便什么东西都变成圣物了。实际上，在职責、使命、任务等等中，个人在自己的观念中是和个人的本来面目不同的，是異物，也就是圣物，他提出了他应該成为什么的想法作为合理的东西，作为理想，作为圣物来与他自己的現实存在相对立。因此，圣桑乔在事到临头的时候就可以利用以下这些“同位語”把一切事物都变成圣物。例如：規定自己的任务，也就是給自己指定使命（在这里可以安插任何內容），給自己指定使命本身，給自己指定神圣的使命，給自己指定作为圣物的使命，也就是作为使命的圣物。或者說：被指定任务，这就是說，負有某項使命，負有使命本身，負有神圣的使命、作为圣物的使命、作为使命的圣物，負有圣物作为自己的使命，負有圣物的使命。

当然，現在他再也用不着干什么，只須大力劝告人們：給自己指定沒有使命的使命，沒有职責的职責，沒有任务的任务，尽管他在全部“圣书”中，“从正文到”“評注”所做的只是給人們提出各种使命，安排各种任务，并且像荒漠中的傳道者那样，号召人們去追求眞正利己主义的福音。不消說，这个福音是說：人人都被召喚，但是只有奧廉奈尔一人是神的选民。

我們在前面已經看到圣桑乔如何把个人的观念同他們的生活条件，同他們的实际的冲突和矛盾割裂开来，然后又把这些观念变成**圣物**。于是这些观念就以**使命、职責、任务**的形式出現了。在圣桑乔那里，职責有两种形式：第一，别人指定給**我**的职責，关于这方面的例子，在上面談到那些充滿着政治的报紙和被我們这位圣者視为感化院的监獄时，我們已經看到了①。其次，职責又是个人本身所信守的一种职責。如果使这个**我**脫离他的全部經驗生活关系，脫离他的活动，脫离他的生存条件，脫离作为他的基础的世界，脫离他自己的肉体，那末他当然就不会有其他职責和其他使命，他只能是邏輯判断中的不具眞实姓名的**某甲**，只能帮助圣桑乔去編造以上引用的那些等式罢了。反之，在現实世界中，个人有許多需要，正因为如此，他們已經有了某种**职責**和某种**任务**，至于他們是否也在观念中把这一点当作自己的职責，这在一开始还是无关紧要的。显然，由于个人都是具有意識的，他們对于自己的經驗生活所賦予他們的这种职責也会形成一种观念，因而就使得我們这位圣桑乔能够抓住"职責"这个字眼，也就是說，抓住他們的現实生活条件在观念中的表現，而对这些生活条件本身則置之度外。譬如說无产者吧，他的职責就是要像其他任何人一样滿足自己的需要；他連他那些和大家一样的需要都不能滿足；他每天必須像牛馬一样工作十四小时；竞爭使他降为物品，降为买卖的对象；他从单純的生产力的地位中，即从他唯一賴以糊口的地位中，被其他更

---

① 手稿中删去了以下这一段話："关于这种职責，例如什么时候一个阶級的某一生活条件被构成这个阶級的个人当作普遍的要求向所有的人提出来，也就是說，什么时候資产者把他自己也不能不要的政治和道德变成所有的人的职責，关于这一点，我們在前面已經詳細地談过了。"——編者注

强大的生产力排挤掉了，——因此这个无产者已經有了現实的任务：使現存的关系发生革命。当然他可以把这件事想像为自己的"职責"，如果他想进行宣傳的話，他也可以这样来說明自己的"职責"：无产者的合人情的职責就是要做这件事或那件事，尤其因为他的地位使他連直接屬于他的人的本性的那些需要都不能滿足，所以他更可以这样宣傳。圣桑乔对于作为这个想法的基础的現实，对于这个无产者的实际目的，是漠不关心的。他死死抓住"职責"这个字眼并把它說成是圣物，更把无产者說成是圣物的奴僕。这是一个自命高于这一切并"继續上升"的最容易的办法。

特别是在存在至今的这些关系中，一个阶級总是占着統治地位；个人的生活条件总是和一定阶級的生活条件相一致；因而任何一个新兴的阶級的实际任务，在这一阶級的每一个人看来都不能不是共同任务；每个阶級都只有把一切阶級的个人从那些至今仍然套在他們头上的枷鎖下解放出来，才能眞正地推翻自己面前的統治阶級，——正是在上述这种情况下，把爭取統治地位的阶級中的个人的任务說成是全人类的任务，是非常必要的。

不过，如果資产者責备无产者說，他的（无产者的）合人情的任务就是每天工作十四小时，那末无产者完全有权用同样的話来回答：他的任务倒是要推翻整个資产阶級制度。

我們已經不止一次地看到圣桑乔提出一系列的任务，而这些任务又全部消融在最后的、为一切人而設的眞正利己主义的任务中。但是即使在他沒有进行反思，沒有自命为創造者和創造物的場合下，他也借助下述这种細微的区别而給自己提出这样的任务：

第466頁："今后你是否想进行思維，这是你的事情。如果你想在思維中得到某种有意义的东西，那末〈开始向你提出条件和使命了〉……凡是想思維

的人当然都有一个任务，这个任务是**他有意或无意地**給自己提出的；但是誰也沒有思維的任务。"

关于这句話的其他內容姑且不談，只說这句話甚至**从**圣桑乔本人的观点看来，也是不正确的，因为自我一致的利己主义者，不管他自己是想还是不想，无疑地負有思維的"任务"。他必須思維，一方面是为了把那个只有用精神、思想才能馴服的肉体控制起来，另一方面，是为了能实現他作为創造者和創造物的反思規定。因此，他也向所有受騙的利己主义者提出一个自我认識的"任务"，当然这个"任务"沒有思維是不能完成的。

为了把这句話从細微区别的形式变成邏輯的形式，首先必須刪去"有意义的东西"这个詞。由于每个人所受的教育程度不同，生活状况不同，当前的目的不同，因此每个人想在思維中获得的所謂"有意义的东西"都是不同的。圣麦克斯在这里沒有給我們提出任何一条固定的标准来确定：人用思維給自己提出的任务**在什么时候**开始；如果不給自己提出任何任务，那末人进行思維可以进行到哪一步，——他只是提出了"有意义的东西"这个相对的字眼。可是，对我說来，凡是能喚起我思維的一切东西都是"有意义的"，凡是我所思維的一切东西都是"有意义的"。所以不应該說"如果你想在思維中得到某种有意义的东西"，而应該說"如果你一般地想思維"。但是这根本不取决于你想或不想，因为你是具有意識的，你的需要只有通过你的活动来滿足，而你在活动中**也**必須运用你的意識。其次，必須抛棄那个虛拟式。"**如果你想**思維"，——那末你自始就已經給自己提出了思維的"任务"。这个同語反复的句子，圣桑乔用不着这样郑重其事地炫耀。这整句話之所以披上了細微区别和郑重其事的同語反复的外衣，只是为了掩盖以下这个

內容：作为确定的人，现实的人，你就有規定，就有使命，就有任务，至于你是否意識到这一点，那都是无所謂的①。这个任务是由于你的需要及其与現存世界的联系而产生的。桑乔的眞正的聪明才智就在于他的这个論断：你是否思維，是否生活等等以及你是否一般地具有某种規定性，这取决于你的意志。否則，他就担心規定将会不再成为你的自我規定。如果你把你的自己和你的反思混为一談，或者由于需要而和你的意志混为一談，那末，不言而喻，在这个抽象中凡不是由你的反思或你的意志所产生的一切都不是你的自我規定了，例如你的呼吸、你的血液循环、思維、生命等等也都不是了。但是在圣桑乔那里，自我規定甚至連意志也不是，正如我們在眞正的利己主义者那一章中所看到的，而是对任何規定性都漠不关心的 reservatio mentalis〔精神上的保留〕，这种漠不关心在这里又以“无規定”的形式出現了。如果利用他“自有的”那套同位語，那就会成为这样：他对自己是以无規定作为規定来与任何現实的規定对立，他每时每刻都把自己同无規定者区别开来，因此，他每时每刻也是和現在的他不同的另一个人，是一个第三者，而且是完全另一个人，神圣的另一个人，同任何唯一性对立的另一个人，无規定的人，普遍的人，普通的人，总之，是一个游民。

如果圣桑乔用跳到无規定中去的办法来逃脫規定（无規定也是規定，而且是最坏的規定），那末他的全部戏法的实际的精神实质，除了上面关于眞正的利己主义者已經談过的以外，就是为在現

---

① 手稿中删去了以下这一段話：“如果你不給你自己指定某种使命、某种任务，你就不能生活，不能吃飯，不能睡覚，不能走动，不能做任何事情，——这套理論不是摆脫任务的提出、摆脫职責等等（这是它所希望的），而是眞正把生活的各种表現甚至生活本身，都变成某种‘任务’。”——編者注

个世界中强加在每一个人身上的职责辩护。例如，工人們在自己的共产主义的宣傳中說，任何人的职責、使命、任务就是全面地发展自己的一切能力，其中**也**包括思維的能力，而圣桑乔却认为这里只有对一个異物的职責，只有实現“**圣物**”的职責。桑乔为了使人們摆脫这一切，他的办法是維护因分工而成为破坏了自己的全面性并被归屬于一种片面的职責的个人，使这种个人不至于发生因听别人**說出**别的职責而**自己**也想成为另一种人的那种要求。在桑乔这里以一种职責、一种使命的形式被实現的东西，正是对至今实际上因分工而产生的职責的否定，即对唯一实际存在的职責的否定，因此也就是一般地对职責的否定。个人的全面发展，只有到了外部世界对个人才能的实际发展所起的推动作用为个人本身所駕馭的时候，才不再是理想、职責等等，这也正是共产主义者所向往的。

在利己主义者的邏輯中关于职責的全部廢話最后还有一个职責就是使**圣物**能够进入事物本身，使我們甚至根本用不着去接触事物而就有能力消灭事物。例如，这个人或那个人承认劳动、經商等等是自己的职責，于是它們就变成了神圣的劳动、神圣的經商，也就是变成了**圣物**。眞正的利己主义者不承认它們是自己的职責，于是他就使神圣的劳动和神圣的經商消失了。这样一来，它們仍然是它們現在的样子，而他却始終是他过去的样子。他沒有想到研究一下这样一个問題：劳动、經商等等这些个人的生存方式，由于它們的現实內容和发展进程是否并不一定引起他所当作独立存在物而加以反对的那些思想上的观念，用他的話来說，也就是他所加以神圣化的那些观念。

圣桑乔使共产主义神圣化是为了后来在“**联盟**”那一章中更妙

地把自己的关于共产主义的神圣观念作为“自己的”发明抬出来，同样，他大吵大鬧地反对“职責、使命、任务”，也只是为了然后在他那部“圣书”中用**絕对命令**的形式把它們再現出来。哪里有了困难，圣桑乔就用“实現**自己的**价值”、“反复地认认**自己**”、“但願每个人都成为万能的**我**”等等这样的絕对命令来鏟除这些困难。关于絕对命令，請参看“**联盟**”一章；关于“职責”等等，請参看“自我享乐”一章。

現在，我們已經把圣桑乔用来圣化現存世界、从而批判和吞噬現存世界的那些主要邏輯把戏戳穿了。其实他所吞噬的只是世界上的**圣物**，而对世界本身他連碰也沒有碰到。因此不言而喻，他对世界的实际态度不能不是非常保守的。如果他想批判，那末世俗的批判恰好是在神圣的灵光消失的地方开始。当前社会的交往形式以及統治阶級的条件同走在前面的生产力之間的矛盾愈大，由此产生的統治阶級內部的分裂以及它同被統治阶級之間的分裂愈大，那末当初与这种交往形式相适应的意識当然也就愈不眞实，也就是說，它不再是与这种交往形式相适应的意識了；这种交往形式中的旧的傳統观念（在这些观念中，現实的个人利益往往被說成是普遍的利益）也就愈发下降为唯心的詞句、有意識的幻想和有目的的虛伪。但是，这些东西被生活揭穿得愈多，它們对意識本身的作用愈小，那末它們对自身的捍卫也就愈坚决，而这个标准社会的語言也就愈加虛伪，愈加道德化，愈加神圣化。这个社会变得愈虛伪，那末像桑乔这样輕信的人也就愈容易到处发現关于**圣物**、关于**理想**的观念。他这位輕信的人，可以从社会的普遍虛伪中提炼出对**圣物**、对**圣物**統治的普遍信仰，甚至可以把这个**圣物**当作現存社会的基石。他是这种虛伪的受害者，其实他本应該从这种虛伪中

得出相反的結論来的。

圣物世界归根結底集中于"人"。正如我們在全部"旧約"中所看到的，桑乔把"人"当作全部过去历史的积极的主体。在"新約"中，他又把"人"的这种統治扩展到全部現存的物质世界和精神世界，扩展到現存个人的一切特性。一切都是屬于"人"的，因此世界就变成了"人的世界"。作为个人的圣物就是"人"，在桑乔那里，"人"只是概念、观念的另一个名称而已。人們的这个脫离了現实事物的观念和思想，必然不是以現实的个人，而是以哲学观念中的个人，以脫离了自己的現实而只存在于思想中的那个"人"，也就是人的概念为其基础。这样一来，他对哲学的信仰便达到了頂点。

現在，当一切都变成了"圣物"，或者变成了"人"的东西之后，我們的这位圣者就可以进一步用下述办法进行占有了，办法就是抛棄作为凌駕于他之上的力量的"圣物"或"人"的观念。由于異物变成了圣物，变成了赤裸裸的观念，被他看成是現实的異物的那个異物的观念，当然也就变成他的財产了。在前面所引的那些等式中，已經包含了占有人的世界的基本公式(这也就是我在对圣物不再尊敬以后用来占有世界的那种方法)。

我們知道，圣桑乔已經是作为一个自我一致的利己主义者而成为自己的特性的主人的。現在为了变成世界的主人，他只要把世界变成自己的特性就行了。达到这个目的的最簡单的方法就是：桑乔把"人"的特性及其中包含的全部胡說，直截了当地說成是他自己的特性。例如，他把博爱的胡說作为这个我的特性加在自己身上，他說，他爱"每一个人"(第387頁)，不过是用利己主义的意識去爱的，因为"爱使他幸福"。誰有如此幸福的运气，誰无疑就屬于要听到下面的話的这样一些人："你們要倒霉的，你們引誘这

样的一个小孩子！”

第二个方法就是：圣桑乔企图把某种东西作为自己的特性保存下来，当这种东西在他看来不得不是关系的时候，他就把它变成“人”的关系，变成“人”的存在方式，变成神圣的关系，从而加以拒絕。甚至在特性脫离了其本身所賴以实現自己的那种关系，因而特性变成純粹胡說的場合下，圣桑乔也是这样做的。例如，在第322頁上，他在把“民族性宣布为自己的特性，把民族宣布为自己的所有者和主人”的时候，又想保存民族的驕傲。他还可以接着說：宗教信仰是我的特性，作为我的特性我絕不会放棄它——宗教就是我的主人，就是圣物。家庭的爱是我的特性，家庭就是我的主人。合法性是我的特性，法就是我的主人。政治活动是我的特性，国家就是我的主人。

第三个占有的方法是当一种異在的力量使他实际上感覚到它的压力，而被他作为神圣的力量完全抛棄并且沒有被他占有的时候才采用的。在这种情况下，他认为異己的力量就是自己的无力，并承认这种无力是自己的特性，是自己的創造物，而他每时每刻都是作为創造者凌駕于这个創造物之上的。例如关于国家的情形就是如此。在这里他也是幸运的，他沒有同什么異物而只是同他自己的特性发生关系，面对这种特性，他只須把自己說成是創造者就可以克服这种特性了。因此，在不得已的时候他就认为，沒有某一特性也就是他的特性。如果圣桑乔餓死了，那末并不是因为沒有食物，而是因为他拥有自己的饥餓，因为他有自己的饥餓的特性。如果他从自己的窗口跌下来，跌断了自己的脖子，那末这也不是由于重力使他跌下来，而是因为沒有翅膀和不会飞翔是他自己的特性。

第四个方法即他运用得最有成效的方法就是：他把凡是作为他的一个特性的对象的事物都說成是作为他的財产的对象，因为他通过他的任何一个特性就和这个对象有了关系，至于这是什么样的关系就不管了。因此，我們这位滿不在乎的貪婪商人桑乔把人們至今称为視覚、听覚、触覚等等的东西都說成是获得財产。我看到的店鋪，即我亲眼看到的那个店鋪是我的眼睛的对象，它在我眼网膜上的映象就是我的眼睛的財产。在桑乔看来，这个店鋪除了和眼睛的关系以外还变成了他的財产，而不仅变成了他的眼睛的財产，而且也变成了他本人的財产，这种財产是头脚倒置的財产，正如店鋪在他的眼网膜上的映象是头脚倒置的一样。如果掌柜的放下了窗帷（或者按照施里加的說法，放下了“窗帘和帷幔”①），那末他的財产就消失了，而他就像一位破了产的資产者一样，只还保持着对以往荣华的辛酸的回忆。如果“施蒂納”走过宫廷的厨房，他一定会在厨房里烤野鸡的香味上获得一份財产，可是野鸡本身，他連看也沒有看見。他这时所得到的唯一可靠的財产就是他胃里的时盛时微的咕嚕之声。不过，他能看到什么，能看到多少，这不仅取决于世界上事物的决非由他所創造的現存状况，而且也取决于他的錢包和由于分工而获得的生活状况，也許这种生活状况使他对很多东西都不能問津，尽管他的眼睛和耳朵十分貪得无厌。

如果圣桑乔直截了当地說，凡是他的观念的对象的东西，作为他想像的对象，也就是說，作为他关于一个对象的观念，都是他的观念，都是他的財产（关于直观等等也是如此），那末人們就会只对这位把这种庸俗之見看作至宝的人的天眞幼稚惊訝一番罢了。

---

① 指施里加的文章“欧仁·苏‘巴黎的秘密’”中的一个标題。——譯者注

但是，他用一般财产来顶替这种思辨财产，这当然会給一无所有的德国思想家們留下一个魔术般的印象。

凡是在他影响范圍之內的任何其他的人也是他的对象，"而且作为他的对象也就是他的財产"，他的創造物。每一个我都对另一个我說（参看第 184 頁）："对我說来，你只是我所看到的你〈例如我的 exploiteur〔剝削者〕〉，也就是說，你是我的对象，而因为是我的对象，也就是我的財产"。因而你也就是我的創造物，我随时都可以作为創造者把你这个我的創造物吞噬和吸回我中。因此，每一个我都认为另一个我不是所有者，而是自己的財产；不是"我"（参看第 184 頁），而是为他的存在，是客体；不是屬于自己，而是屬于他、屬于别人的，也就是異己的。"我們不妨把两个我看作是他們自认为是的东西"（第 187 頁），看作是所有者，是屬于自己本身的，"而把他們彼此把对方认为是的东西"看作是財产，是屬于異己者的。它們是所有者，同时又不是所有者（第 187 頁）。但是，对圣桑乔說来，在他对其他人的全部关系中，重要的并不是現实的关系，重要的是每个人能把自己想像为什么和在自己的反思中是什么。

既然，凡是对"我"說来是对象的事物通过他的任何一个特性的中介，而也就是他的对象、他的財产，例如他挨了一頓毒打，那末作为他的四肢、他的感覚、他的观念的对象的这頓毒打就是他的对象，因而也是他的財产，于是他就可以宣布自己是每一个对他說来是存在的对象的所有者。桑乔就是用这种方法把他的周圍世界——不管这个世界对他多么冷酷，使他淪为一个"只有空想財富的人，淪为一个游民"——說成是他的財产，而把自己說成是世界的所有者。另一方面，既然每个对象对"我"說来，不仅是我的对象，而且也是我的对象，那末每一个对象都可以不管內容如何而被

說成是非自己的东西、異物、圣物。因此，同一对象和同一关系可以同样容易和同样有效地被宣布为既是圣物又是我的財产。这一切都取决于着重点放在"我的"上呢还是放在"对象"上。占有方法和圣化方法，只不过是同一种"轉变"的两个不同的"变形"而已。

所有这些方法都不过是肯定地表达对上述等式中被設定为与"我"不同的異物的否定，而这种否定，也像上面所說的那样，又有各种不同的含义罢了。首先，否定可以純形式地加以規定，因此这种否定絲毫也不涉及內容，例如前面談到博爱处以及他談的一切变化都只是用无区别的意識硬加进去的胡說的各处。其次，宾詞或謂語的全部范圍、全部內容，都可以被否定，例如以上在談到的宗教和国家的时候，就是如此。第三，可以只否定一个系詞，只否定我对謂語的一向異己的关系，而把着重点放在"我的"上，这样我就作为所有者来对待我的財产了，例如談貨币时，它就变成我自己的鑄造的錢币了。在这种情况下，人的特性和他的关系都失去任何意义。人的每一个特性都由于被我吸回我中而消融在我的"我"之中。这时关于每个特性，就絕不能再說它現在是什么。它仅仅在名义上是过去所是的那种东西。它作为"我的"、作为消融在我之中的規定性，无論对其他人或者对我說来，都沒有任何規定性了，它只是由我所設定的了，只是假象特性了。例如我的思維就是如此。不仅我的那些特性如此，就連和我有关系的以及——正如我們上面看到的——实质上也只是我的特性的那些事物也是如此。我看到的那个店鋪就是一例。只要思維在我之中和其他一切特性完全不同，例如珠宝店又和腊腸鋪完全不同，那末区别又作为假象的区别进入我心，而且也发于外、又从我对其他人的表白中表达出来。这样一来，这个被消融了的規定性又幸运地复活了，而

且只要它能用語言表达出来的話，它也就必得用旧的术語表达出来(关于圣桑乔对語言的那些非同源字的幻想，我們在下面还会听到一些)。

現在不談上文的那些簡单等式而来研究一下对偶式。它的最簡单的形式如下例：

人的思維——我的思維、利己主义的思維，

在这里"**我的**"的意思就是人也可以是无思想的，因此"**我的**"这个詞就消灭了**思維**。这种对偶式在以下这个例子中变得更加杂乱：

货币是人使用的交換手段——{我自己鑄造的货币是利己主义者使用的交換手段——

在这个例子中，胡說产生了。当圣麦克斯放进一个規定并想造成扩展这个对偶式的假象的时候，这个对偶式就更加杂乱。一个对偶式在这里变成了許多对偶式。例如首先是：

一般的法即人的法——法就是**我**认为对的东西。

在这里他用其他任何一个字来代替法也是一样的，因为大家知道，这个字已經沒有任何意义了。尽管这套胡說在将来还要混进来，但是为了继續前进，他还不得不添进其他的一个**大家所知道的**法的特征，这个特征既可以用在純个人的意义上又可用在观念的意义上——例如**权力**是法的基础这个特征。如果法在第一个正題中还有另一种規定性，而这規定性又被保留在反題中，这时这个反題才能具有某种內容。現在我們看到：

法——人的权力}——{权力——**我的**法。

接着就簡单地归結为这个等式：

作为我的法的权力＝我的权力。

这些对偶式都只不过是上述那些否定等式的肯定的移项，从那些否定的等式中，总是在最后得出对偶式。这些对偶式在天真的偉大和偉大的天真方面都超过了这些等式。

过去圣桑乔能够把一切事物都看作是存在于他之外的**異物**、圣物，同样，現在他又能同样容易地把一切事物都看作是他的作品，是由于他才存在的某种东西，是他的財产。既然他把一切事物都变成了他自己的特性，那末他只要像他作为自我一致的利己主义者对待他的原初特性那样来对待一切事物就行了。这套办法我們在这里无需重复了。我們这位柏林的教书匠就是用这种方法变成了世界的絕对主人，“当然，对任何一只鵝、任何一条狗、任何一匹馬說来也是如此”(“維干德”第 187 頁)。

原来作为所有这些占有形式的基础的这种邏輯实驗，只不过是**言語**的一种形式，即**义釋**，只不过是把一种关系改写成另一种关系的存在方式而已。正如我們剛才所看到的，每一种关系都可以被描写为財产关系的一个例子，同样他也可以把每一种关系描写为爱、权力、剝削等等的关系。圣桑乔在哲学思辨中找到了这个現成的、在哲学思辨中起一种主要作用的义釋法。参看后面关于“剝削理論”一节。

一旦实踐的假象造成了，而占有这回事要认眞地干起来的时候，占有的各种不同的范疇就会变成**多情**的范疇。**我**反对**異物**、圣物，“**人**”的世界的多情的形式就是**吹牛**。他說他拒絕尊敬**圣物**了(尊敬、尊重等等，这都是桑乔用来說明他对**圣物**或作为**圣物**的第三者的关系的那些多情的范疇)，而把这种永久的拒絕，美其名曰事业，这种事业看起来比桑乔同自己的神圣化的观念的怪影进行

不停的斗爭还要滑稽可笑。另一方面，尽管桑乔已經拒絕尊敬圣物，世界仍是以不敬神的态度对待他，因此他在內心里向世界宣告，一旦他有力量反对世界，他就要毫不尊敬地对待世界，他就是这样来享受內心的滿足。这种以消灭世界的 reservatio mentalis〔精神上的保留〕来进行的威胁，眞是可笑极了。吹牛的第一种形式就是圣桑乔的这些声明，例如他說“不怕海神波賽东的憤怒，不怕复仇之神厄默尼德”（第16頁）、“不怕詛咒”（第58頁）、“不求饒恕”（第242頁）等等，以及他最后矢言要“肆无忌憚地亵瀆”圣物。第二种形式就是他在第218頁上对月亮的威胁：

“只要我能抓住你，我早把你抓住了，如果我找到上你这儿来的方法，我一点也不怕你……我对你絕不善罢甘休，我只是等待我的时机的到来。就算我現在不能让你嚐嚐我的力量，可是我总想着要你嚐嚐！”——

我們的圣者在这段对白中还不如普費弗尔小說中的一只落在陷阱中的獅子狗哩！在第425頁上也是如此，他在那里“幷不放棄生死予夺之权”哩。

最后，吹牛的实踐又能变成只是理論范圍以內的实踐，因为我們这位圣者用最华丽的詞句把他从来也沒完成的事业宣布为已經完成的丰功偉业，同时他还企图用响亮的詞句把他慣用的陈詞濫調冒称为自己的独出心裁的創造。其实整部“圣书”的特点就是如此，特别是他硬要我們承认是其自有思想的一种发展而其实写得很坏的那种历史的虛构更是这样；还有数不清的豪言壯語也是如此，例如“圣书”“显然是为反对人而写作的”（“維干德”第168頁）、“只要活的我吹一口气，我就能横扫众生”（“圣书”第219頁）、“我要大刀闊斧地干”（第254頁）、“人民都是死的”（第285頁）；还有他說的要“翻掘法的內臟”（第275頁）以及最后他用許多引文和警句

装飾起来的向“有形体的敌人”挑战的叫喊(第280頁)。

吹牛本身已是很多情的。但是此外在“圣书”中的这种多情也以特殊范疇的形式表現出来，这种范疇特别是在已經不仅是簡单地反对異物而更是肯定的那种占有中起一定的作用。无論我們至今所看到的这些占有方法如何簡单，桑乔总是对它們詳加論述，以便造成一种假象，似乎我借助这些方法也获得了“通常理解的”財产；而他要做到这一点，只有靠竭力吹嘘这个我，只有用多情的魔力来感染自己和别人。只要桑乔毫不客气地把“人”的宾詞都硬說成是他自己的宾詞，——例如“从利己主义出发”“爱”“每一个人”——这样荒謬地夸大他自己的特性，那末多情根本是不可避免的。例如在第351頁上，他把“儿童的微笑”說成是“他的財产”；在同一頁上，他用最动人的詞句把老人不再受痛苦的文明阶段描述为这些老人亲手創造的事业等等。他对馬立托奈斯的关系也完全是如此多情的。

多情和吹牛的統一就是暴动。当暴动是对外即針对别人时，它就是吹牛；当它是对內即自鳴不平时，它就是多情。这就是庸人的那种无可奈何的不滿情緒的特殊表現。他一想到无神論、恐怖主义、共产主义、刺杀君王的行为等等的时候，就起来暴动。圣桑乔起来暴动所反抗的对象就是圣物；所以暴动归根到底就是罪孽，虽然暴动也称为犯罪。可見完全用不着把暴动說成是一个事业，因为它只不过是触犯“圣物”的“罪孽”。因此圣桑乔只要把“神圣性”或“異己精神”“从头脑中挤出去”并实現他在思想上的占有，就心滿意足了。但是在他的头脑里，現在和将来根本混淆不清，他时而說他已經占有了一切，时而又說他必須获得一切，因此当他大談其暴动的时候也有时偶然想到：即使在他已經制服異物的神圣

泉光以后，他还是面对着現实的異物。在这种情况之下，或者毋宁說在他想到这点的时候，暴动就变成了想像中的事业，而我就变成了"我們"。关于这一点，我們在下面还要詳細地談到（参看"暴动"一节）。

这位眞正的利己主义者，正如以上所說的，是一位最大的保守分子，他終于搜集了滿滿十二筐"人的世界"的破烂，因为"任何东西都不要丢掉"！既然他的全部活动只限于就他从哲学傳統中承襲下来的思想世界玩弄一些陈旧不堪的詭辯的把戏，所以不言而喻，現实世界对他說来根本是不存在的，因此也是不会继續存在的。"新約"的內容还詳細地向我們証明这一点。

因此"我們已經达到了**成年的境界**，現在我們就是成年人了"（第86頁）。

4. 独自性

"为自己創造一个独自的自有的世界，这就是說給自己建立一个天国。"（"圣书"第89頁）①

我們已經"洞察了"这个天国里的神圣內殿；現在让我們設法

---

① 在手稿中删去了以下这一段話："哲学家們至今对自由有两种說法：一种是把它說成对个人生活于其中的各种境况和关系的权力、統治，所有的唯物主义者关于自由的說法就是这样的；另一种是把它看作自我規定，看作脫离尘世，看作精神自由（只是瞎想的），所有的唯心主义者特别是德国唯心主义者关于自由的說法就是这样的。我們在前面'現象学'那一节中看到圣麦克斯的眞正利己主义者如何消灭一切，如何編造脫离尘世，即編造唯心主义的自由，以便为自己的利己主义寻找根据。所以，可笑的是，如今他在独自性这一节中又提出了与'脫离尘世'相反的說法：自由就是对决定他的境况的权力，即唯物主义的自由。"——編者注

更多知道一些关于天国的“其他的事”吧。但是我們在“新約”中将会看到充斥于“旧約”中的那些相同的謊言。在“旧約”中，历史材料只是用来作为某些簡单范疇的称号，同样在“新約”中，所有的世俗关系只不过是在“現象学”和“邏輯”两书中所拼凑起来的那种干癟的內容的伪装和另一些称呼。在这种伪装下，圣桑乔好像在論述現实世界，其实他所談的总是这些干癟的范疇。

“**你**要的不是享有这一切美好事物的**自由**……　**你**要的是眞正享有它們……把它們当作**你的財产**来占有……　**你**应該不仅是**自由者，你**也应該是**所有者。**”(第205頁)

在这里才开始的社会运动所得出来的那些最陈旧的公式之一——可怜的社会主义是和自由主义相对立的——竟被奉为“自我一致的利己主义者”的一条箴言。其实，只要从兰克的“历史政治杂志”(柏林，1831年)已經心惊胆战地指出过这种对立的这一事实中，我們的圣者就可以知道这种对立即使对柏林說来也已不是一朝一日的事了。

“关于我如何利用它〈自由〉，这取决于我的独自性。”(第205頁)

这位辯証法大师也可以把这句話反过来这样說：“关于**我**如何利用我的独自性，这取决于**我的**自由。”——然后他接着說：

“自由——摆脫什么来成为自由呢？”

因此，这里用一个簡单的破折号，自由忽然变成了摆脫**什么**的自由，per appos.〔通过同位語〕，又变成了摆脫“一切”的自由。但是这一次，同位語是以一个表面上看来比較細致地确定其对象的命題的形式提出来的。桑乔用这个方法得出了这个偉大的結論以后，变得多情地說：

"啊！还有什么东西摆脫不了的呢！"首先是"农奴制的枷鎖"，其次是許多其他的枷鎖，这些最終不知不覚地会导致这样的結果："最先进的自我舍棄不是什么别的，而只是自由，摆脫自有的**我**之自由……而对自由的追求，作为对某种絕对物的追求……使**我們**失去自己的**独自性**。"

桑乔在这里用非常笨拙地列举各种各样枷鎖的办法，把摆脫奴隶地位的解放，也就是承认奴隶的个性并消除某种經驗界限的那种解放，同"罗馬书"、"哥林多书"中的那种更早的基督教理想的自由混为一談，从而把自由变成为自我舍棄。在这里我們已經可以不再談論自由了，因为它現在无可爭辯地是"**圣物**"了。圣麦克斯把自我解放的特定的历史行动变成为"**自由**"的抽象范疇。然后他又借助于完全不同的但仍然可以归結为"**自由**"这个一般概念的另一些历史現象来进一步說明这个范疇；这就是使农奴枷鎖的摆脫变成自我舍棄的全部戏法。

为了使德国市民彻底明了他的自由理論，**桑乔**現在就用小市民特别是柏林小市民的語言宣称：

"然而，**我**愈是自由，愈多的强制就会堆积在**我的**眼前，**我**也愈感到笨拙。不自由的野人之子还一点也沒有感到使'文明'人受到拘束的那些限制，他认为自己比后者更为自由。**我**获得多少自由，**我**也就为我制造多少新的界限和新的任务；当**我**发明了鉄路，**我**又覚得自己軟弱无力，因为**我**还不能像鳥儿那样在天空飞翔；当**我**还来不及解决那些模糊得使**我的**精神惶惑不安的問題时，**我**就已經被无数其他的問題包圍了。"(第205、206頁)

啊！好一位适合小市民和村民口胃的、"笨拙的"美文学家！并不是"不自由的野人之子"而正是"文明人"才"认为"野人比文明人更为自由。弗·哈尔姆在舞台上塑造的"野人之子"[88]并不知道文明人的那些限制，因为他不能体驗到它們，如同只从剧院中去认識"野人之子"的"文明的"柏林小市民，也絲毫不知道野人的那些限

制，这是一样很明显的。这里有个簡单的事实，即野人的限制和文明人的限制是不同的。我們这位圣者对这二者所做的比較是荒誕无稽的，只有"文明的"柏林人才会作这样的比較，因为他所受的全部教育就在于对二者一竅不通。他根本不知道野人的限制，这是可以理解的，虽則描写旅行的新书也有很多，在这方面要了解这一些也并非难事；至于他对文明人的限制也一无所知，从他所举的鉄路和飞行的例子可以証明。在无所事事的小資产者看来，鉄路似乎是从天上掉下来的，因此他也就想像鉄路是他自己的发明；当他在鉄路上兜了一次風以后，他就立刻幻想到空中去飞行了。而实际上，最初出現的是气球，然后才是鉄路。圣桑乔必須把这一点顚倒过来，因为，不然的話，任何人都会看到当发明了气球的时候，鉄路的要求还远未存在；至于相反的情况，人們却很容易想像。桑乔总是把經驗关系头脚倒置。当馬車和大車在交通工具方面已經不能滿足日益发展的要求，当大工业所造成的生产集中（其他情况除外）要求新的交通工具来迅速而大量地运輸它的全部产品的时候，人們就发明了火車头，从而才能利用鉄路来进行远程运輸。发明者和股东們在这里所关心的只是自己的利潤，而商业界一般所关心的是減少生产上的开支。这种发明的可能性甚至絕对必要性，是由实际情况产生的。新发明的应用，在不同的国家里取决于不同的实际情况，譬如在美国，就取决于把这个大国的各州統一起来、把大陆内部的半开化地区同海洋、貨棧联系起来的必要性（参看米·舍伐利埃"北美通訊"）。在其他国家里，譬如在德国，每当一种新发明出現时，人們总是惋惜地认为它并不算是划时代的发明。在这类国家里，这种不能給我們提供超膀的、受人輕視的鉄路遭到强烈的抵制以后，竞爭最終还是强迫人們采用了鉄路，抛棄了

馬車和大車，就像过去不得不抛棄古老朴实的脚踏紡車的情况一样。在德国缺少其他可以賺錢的投資，这就使得鉄路建筑业成为工业中一个占优势的部門。在这里，鉄路建筑的发展和世界市場上的失利是同时发生的。但是任何地方都不会为了迎合“摆脱某物的自由”这个范疇才建筑鉄路的；这是圣麦克斯应該仅仅根据任何人不会为了摆脱自己的錢包而去建筑鉄路这一点就可以看出来的。希望像鳥儿那样飞翔的小市民从思想上輕視鉄路的眞正核心就是对馬車、大車和土路的偏爱。桑乔所渴望的“自有的世界”，正如我們在上面所看到的，就是天国。也因为这个緣故，桑乔希望用以利亚的火馬来代替火車头去騰空翱翔。

自从在这位无所事事、愚昧无知的旁观者眼中把各种限制的眞正消灭——这种消灭同时也是生产力的非常积极的发展，是迫切需要的实在动力和滿足，是个人权力的扩展——变成了摆脱某种限制的簡单的解放以后，他又会由此邏輯地給自己搞出一个摆脱一般限制的假設，在他的全部論断的結尾就出現了他在开头时所設想的那一套：

“从某一事物中解脫出来，这只意味着：沒有了什么东西，摆脫了什么东西。”(第206頁)

这里他又馬上举了一个很倒霉的例子：“他从头痛中获得了自由，这就是說他摆脫了头痛”，好像对头痛的“摆脫”并不是一种非常实在的处理自己头顱的能力，一种对自己的头顱的所有权，其实当我害头痛病的时候，我就是自己这个病头的所有物。

“在这个‘摆脫’中我們实現了基督教所祈求的那种自由，如摆脫罪孽、上帝、倫理等等。”(第206頁)

因此，我們这位“完善的基督教徒”也只在对“思想”、“使命”、

"职責"、"法律"、"国家制度"等等的"摆脫"中，才获得了他的独自性，他要求自己的教友"在毀灭中"，也就是說，在彻底"摆脫中"，在制造"完善的基督教的自由中，感到快慰"。

他接着又說：

"但是，我們是否因为自由是基督教的理想而必須把它牺牲呢？不，**任何东西都不要丢掉**〈voilà notre conservateur tout trouvé〔我們这位保守分子又原形毕露了〕〉，其中也包括自由，然而自由应該成为我們**自己的**，可是自由在自由的形式中是不可能成为我們的。"（第207頁）

我們这位"自我一致的〈toujours et partout〔永远如此和到处都是如此〕〉利己主义者"在这里忘記了：早在"旧約"中，通过自由的基督教理想，也就是說通过自由的幻想我們已經成为"事物世界"的"所有者"了。同时他也忘記了：按照这一点，我們只要摆脫"思想世界"就可以成为这个世界的"所有者"。他忘記了这里的"独自性"对于他說是自由的**結果**，是摆脫的**結果**。

我們的圣者既把自由說成是从某物中解放出来，而把这种解放又說成是作为自由的基督教理想的摆脫，从而把它解釋为"**人**"的自由，于是他就可以根据准备的这些材料进行其邏輯学的一課实踐。第一个最簡单的对偶式就是：

人的自由——我的自由，

在这个对偶式中，自由已經不再以"自由的形式"而存在了。

或者：

为了人的利益而摆脫——为了我的利益而摆脫。

这两个对偶式带着許多侍从前呼后拥，吹吹打打地穿过論述"独自性"的整个一节，但是如果我們这位世界的征服者桑乔只利用这几个对偶式，也許成果不会太大，甚至連巴拉塔利亚島也未必

能够占領。在前面，当他从他“自有的世界”、自己的“天国”来观察人們的行为时，在他談到自己的抽象自由时，却把眞正解放的两个因素擱置一边。第一个因素是：个人在自己的自我解放中要满足一定的、自己眞正体驗到的需要。由于这个因素的取消，現实的个人就被“**这个人**”所代替，而对現实需要的滿足則被对空幻的理想、对自由本身、对“**人的自由**”的追求所代替。

第二个因素是：在謀求自身解放的个人身上至今只作为天資而存在的那种能力，現在被肯定为眞正的力量；或者已經存在的某种力量由于限制的取消而增大起来。限制的取消只不过是新的力量产生的**結果**，当然可以把它看作是主要問題。但是这种幻想只是在以下的情况下才能产生：或者把政治看作經驗历史的基础；或者像黑格尔那样到处想証明否定的否定；最后，或者，在新的力量已經产生出来以后，像一个无知的柏林小市民一样仅对这种新的力量的产生进行反思。圣桑乔为了自己的需要而把第二个因素棄置不顾，于是他便获得了一个确定的东西，他可以把这个确定的东西和“**自由**”的抽象的 caput mortuum① 对立起来。因此他就得出了以下这个新的对偶式：

自由是对異己力量的毫无內容的排除 —— 独自性是对独自的自有的力量的眞正拥有。

或者說：

自由是对異己力量的抵抗 —— 独自性是对独自的自有的力量的拥有。

圣桑乔在这里把他**自有的“力量”**和自由对立起来；为了証明

(1) 原意是：“骷髏”；轉意是无用的残渣，經过加高热、化学反应等等之后所剩下的廢物 ——編者注

他怎样从这个自由中得出自有的“力量”，并且像变戏法似地把它移回到自身，我們不打算让他去請問那些唯物主义者或共产主义者，只叫他去看看 Dictionnaire de l'académie〔学院大字典〕，在这部字典中他会看到 liberté〔自由〕这个詞往往是在 puissance〔权力，力量〕这个意义上使用的。但是，如果圣桑乔还要硬說他反对的不是 «*liberté*»，而是“自由”，那末我們就劝他查一查黑格尔的著作，看看黑格尔关于否定的自由和肯定的自由是怎么讲的。这一章的結束語一定会使这位德国小資产者大为欣賞的。

上述对偶式也可以这样来表达：

自由是唯心主义地追求摆脫，是反对異在的斗爭 —— 独自性是眞正的摆脫，是对自身存在的享乐。

在桑乔利用了廉价的抽象，这样来区别独自性和自由以后，他就装模作样地好像只是現在才开始发揮这个区别；他感叹地說：

“自由和独自性之間的差别是多么大啊！”（第 207 頁）

但是，除了一般的对偶式以外，他什么也沒有得到，同时除了他对独自性所下的这种定义以外，在他的論述中还常常有趣地夹杂着“通常理解的”独自性，这一点我們在下面就可以看到：

“虽然身为奴隶但內心还可能是自由的，尽管摆脫的很多而还不是一切；但是奴隶摆脫不了自己主人的皮鞭、蛮横的脾气等等。”

“相反地，独自性就是我的全部本質和存在，就是我自己。我从我所摆脫的东西中获得了自由；我是在我的权力之下的或受我支配的那些东西的所有者。只要我善于占有自己，不为别人牺牲自己的力量，那我在任何时候任何情况下都是我自己所有的。我不能眞的想做一个自由的人，因为我不能……实現这一点。我只能希望这一点并力求做到，因为，这始終是一种理想、怪影。現实的枷鎖，每时每刻在我身上鏤刻成深痕。但是我还是我自己所有的。

虽然我作为一个农奴，是属于某一位主人的，但是我所想的只是我自己和我的利益。不錯，主人的皮鞭落在我身上，我沒有从他的皮鞭下获得自由，但我这样忍受只是为了自己的利益，例如为了使我可以用忍耐的假象来欺騙他，消除他的怀疑，或者为了不致因我的反抗而給我自己招来更大的苦头。但是，既然任何时候我所想的是我自己和我的利益〈主人的皮鞭同时却支配着他和他的脊背〉，所以我就紧紧地抓住第一个适当的机会〈就是說他"希望"，他"力求"得到的第一个适当的机会，但是这个机会"始終是一种理想、怪影"〉去消灭奴隶主。如果我从他和他的枷鎖下获得了解放，那末这只不过是我的以往的利己主义的結果。也許有人会說，我甚至在身为奴隶的状况下也是自由的，也就是說'本来'，或'內心'是自由的；但是'本来的自由'还不是'眞正的自由'，而'內心的'也还不等于'外部的'。相反，我自己，我是无論內心或外部，整个地屬于我自己的我的。在殘酷的主人的支配下，我的身体并沒有从拷打和鞭笞的痛苦中获得'自由'；但是我的骨头因拷打而吱吱发响，我的肌肉因鞭笞而顫抖；我呻吟，因为我的肉体在呻吟。但我的呻吟和顫抖証明，我还是屬于我自己的，我还是我自己的我。"（第207、208頁）

我們这位桑乔又在这里为小資产者和村民扮演着美文学家了，他在这里証明：尽管他在塞万提斯的笔下挨过无数次的打，但他永远是自己独自性的占有者，甚至他所挨的打也都是屬于他的"独自性"的。只要他懂得占有自己，他"在任何时候任何情况下"都是他"自己的"。因此，独自性在这里便带有假設的性质，它取决于他的理解，取决于他如何理解奴隶的是非之心。然后这种理解当他去"思考"自己和自己的"利益"的时候，又变成思維，而这种思維和这种思考的"利益"就是他所思考的"所有物"。接着他又說明，他忍受鞭笞是"为了自己的利益"，这里独自性就是"利益"的观念；这里，他"忍受"鞭笞，为的是不做"更大的苦头"的"所有者"。后来，这理解也成了"第一个适当的机会"这个保留的"所有者"，也就是单純的 reservatio mentalis〔精神上的保留〕的所有者；最后，他在預想

的观念中"消灭了""奴隶主"以后，他则成为这一預想的"所有者"，而实际上眞正受奴隶主糟蹋毀灭的恰恰是他！如果他在这里把自己和自己的意識，即力图用各种圣哲箴言来聊以自慰的那种意識混为一談，那末他在最后却把自己和自己的肉体混为一談，因而断言当他身上还有一点生命(哪怕是毫无意識的生命)的火花时，整个的他——无論外部或內心——始終都是"他自己所有的"。如果不用唯一的自然科学的語言而用病理学的語言，这些通过賈法尼电流在他的那具剛从絞架上取下来的尸体上，甚至在一个死青蛙的身上也可以发現的像"骨头"吱吱发响、肌肉顫抖等等現象，在这里却被他用来証明他"整个地""无論外部或內心"还是"他自己所有的"，他还支配着自己。这些表示奴隶主的权力和独自性的事实，也就說明了被打的正是他，而不是什么别人，正是他的骨头在"吱吱发响"，他的肌肉在顫抖；这些他无力改变的事实，我們的圣者在这里却把它們当作他自己所有的独自性和权力的論据。这也就是說，当他被架上苏里南的 spanso bocko[89]的时候，当他連手脚都不能动彈，不得不忍受一切，任人摆布的时候，照他說，他的权力和独自性竟不在于他能支配自己的四肢，而在于这些就是他的四肢这一事实。他在这里又拯救了自己的独自性，其方法是：他在任何时候都把自己看作是被另一种方式确定的人，时而把自己看作是簡单的意識，时而把自己看作是沒有意識的軀体(参看"現象学"一节)。

显然，圣桑乔"忍受"他那份鞭笞时比眞正的奴隶更具有尊严。但是，尽管傳教士站在奴隶主方面硬要奴隶們相信，他們忍受的鞭笞是"对他們有利的"，奴隶們却并不听这一套廢話。他們并不遵循所謂在相反的情况下他們会"招来更大的苦头"那种冷漠的、胆小的反思，他們也不想"用自己的忍耐来欺騙奴隶主"，相反地，他

們嘲弄那些折磨他們的人，譏笑这些人的軟弱，譏笑奴隶主們不能强迫他們俯首听命，只要他們还忍得住肉体上的痛苦，他們不作任何的"呻吟"，不作任何的哀訴(参看**沙尔·孔德**"論立法")。因此，他們无論在"內心"或"外部"都不是自己的"所有者"，而只是自己的頑强精神的"所有者"。也可以这样說：他們无論在"內心"或"外部"都不是"自由"的，但是在一个方面他們是自由的，那就是他們"內心"沒有妄自菲薄，即在"外部"也表現为沒有自暴自棄。既然"施蒂納"受了鞭笞，他就是这頓鞭笞的所有者，从而他的自由是摆脫于不被鞭笞，这种自由、这种摆脫，是屬于他的独自性的。

如果圣桑乔认为独自性的特别标志就在于他在"第一个适当的机会"即可逃走的这个保留条件，而他用这种方法所得到的"解放""只不过是他的以往的利己主义〈他的，即自我一致的利己主义〉的結果"，那末从这里可以看出他是在想像，海地起义的黑奴[99]和从各个殖民地逃亡的黑奴想要解放的似乎不是自己，而是"**人**"。坚决爭取解放的奴隶必須是早已超脫了所謂奴隶身分就是他自己的"独自性"的这种思想。奴隶必須从这个"**独自性**"中"**解放**"出来。然而某一个人的"独自性"也可能在于"**菲薄**"自己。如果"有人"提出相反的意見，这不就是說这个人是在"按照另一个尺度"来理解这个独自性嗎。

最后，圣桑乔为了报鞭笞之仇，就向他的"独自性"的"所有者"——奴隶主，发出以下的請求：

"**我的**腿沒有'免掉'主人的鞭笞，但这就是**我的**腿，它和**我**是**不能分离**的。請他把**我的**腿割下来看一看，他是否还占有了**我的**腿！其实留在他手中的不过是**我的**一只死腿而已，那已經不是**我的**腿了，正像死狗已經不是狗一样。"(第 208 頁)

現在請这位认为奴隶主大概为了自己的用途而想要他的活腿的桑乔来"看一看"那只"不能分离"的腿还給他留下了什么。給他留下的是一只腿的損失，他变成他那只被截去的腿的独脚所有者了。如果他每天必須踩八小时的踏車①，那末日久天长变成白痴的正是他，那时白痴就成了他的"独自性"了。判他踩踏車的法官可以"看一看"在他"手中"是否还有一点桑乔的理智呢！但是这对穷桑乔还有什么用处呢。

"第一个所有物、第一个偉績已經到手了！"

我們这位圣者不惜花費大量的美文学辞藻，用这些算得上是苦行者的例子来說明自由和独自性的区别之后，竟突然在第 209 頁上說道：

"独自性和自由之間毕竟还有一条深淵，不仅是簡单的字面上的差别。"

这条所謂"深淵"，就是指他用"各种轉变"、"变形"和无数的"插曲"来重复上述关于自由的定义。从"自由"即"摆脫"的定义中产生了这样的問題，例如人們应当摆脫什么等等（第 209 頁）；以及对于这个"什么"的爭論（同上）。（这里他作为一个德国小資产者，从現实利益的斗爭里他所看到的又仅仅是关于"什么"的定义的爭論，因而对他說来，"市民"不想摆脫"市民阶級"，当然就成为十分惊奇的事了。第 210 頁。）然后这里又按下列形式重复了某个限制的取消就是新限制的建立这个論点："对某种自由的追求总是包括着对新的統治的向往。"（第 210 頁）（在这里我們知道，資产者在革命中所向往的不是自己的統治，而是"法律的統治"，——参看以上論述自由主义的一节。）接着是結論：任何人都不想摆脫那种对他

① 古时在牢獄中惩罰囚犯的一种苦役。——譯者注

說来"非常惬意的东西，例如情人的那种富有魔力的顾盼"（第211頁）。接着他又說，自由就是"幻影"（第211頁），就是"梦景"（第212頁）。再往下讀，我們順便知道了"自然的声音"也突然变成了"独自性"（第213頁），相反"上帝和良心的声音"应当看作是"魔鬼的事"，作者于是傲慢地說："确实有这样一些不信神的人〈他們认为这是魔鬼的事〉，你对他們有什么办法呢？"（第213、214頁）自我一致的利己主义者这样继續念他的演讲詞：不是自然应該規定我，而是我应該規定我自己的自然。而我的良心，也就是"自然的声音"。

在这里我們又发現，动物"所走的道路是非常正确的"（第214頁）。接着我們又讀到："关于我获得自由以后会发生什么事，自由却默不作声。"（第215頁）（参看"所罗門的雅歌"）上述"深淵"的矛盾就这样由圣桑乔重复了一次挨揍的場面而結束，这一回他关于独自性說得稍微清楚一点了，他說：

"即使沒有自由，即使带着千条鎖鏈，我还是存在着，而且不是像自由那样只是在将来、在希望中存在着；即使作为一个最卑賤的奴隶，我是現在存在着。"（第215頁）

因而，这里他是把自己和"自由"作为两个方面对立起来的，而独自性就变成簡单的存在，单純的現在，而且还是"最卑賤的"現在。因此独自性在这里就成为单純地証实个人的同一性。已經在上面把自己变成"秘密的警察国家"的施蒂納，在这里搖身一变就是一个护照签証局了。"'人的世界'中的任何东西都不要丢掉！"（参看"所罗門的雅歌"）

按照他在第218頁上所說的，人們也可能由于"忠誠"、"順从"而"失掉"他們的独自性，虽然根据前面所述，只要我們还一般地存

在，哪怕是最“卑賤地”或“順从地”存在，独自性就不会消失。但是，难道“最卑賤的”奴隶不同时也是“最順从的”奴隶嗎？如果按照上面一个关于独自性的描述来看，人們只有失掉自己的生命才会“失掉”他的独自性。

在第218頁上，独自性作为自由的一个方面、作为权力，又用来和作为摆脫的自由相对抗，而在桑乔借口用以保障他的独自性的那些方法中則有“虛伪”、“欺騙”等等（这些方法是我的独自性所采用的，因为我的独自性必須“順从”外界的条件），“因为我所采用的方法是和我是个什么样的人相符合的”。我們已經知道，在这些方法中，起主要作用的是沒有方法，这正如我們从他和月亮的訴訟中所看到的情况是一样的（参看前面的“邏輯”一节）。然后，他为了換換花样，又把自由看作是“自我解放”：“这就是說，我能享有多少自由，这要看我根据我的独自性需要給我創造多少自由”；而在这里所有的思想家特别是德国的思想家向来說成是自我規定的自由，又是作为独自性出現的。桑乔用“山羊”的例子向我們說明这一点，他說，“給山羊以言論自由”，对山羊說来沒有任何“用处”（第220頁）。他在这里所謂的独自性就是自我解放这个观念是多么庸俗淺薄，我們只要从他一再重复关于欽賜的自由、釋放、自我解放等等陈詞濫調这一点上就可以看出来了（第220、221頁）。作为摆脫的自由和作为对这种摆脫的否定的独自性之間的对立，他現在又来加以富有詩意的描述：

“自由激起你对不是你所固有的一切东西的憤怒〈因此自由就是憤怒的独自性，或者在圣桑乔看来，像基佐一类肝火旺的人就沒有“独自性”了嗎？而当我对别人发怒的时候，难道我不是在自我享乐嗎？〉；利己主义使你对你自己感到快乐，使你自我享乐〈这就是說，利己主义就是充滿着快乐的自由，

其实我們已經領教过自我一致的利己主义者的快乐和自我享乐了〉。自由現在是而且始終是一种痛苦的渴望〈似乎痛苦的渴望也不同时就是一种独自性，不同时就是特种个人特别是基督教德意志个人的自我享乐，还是說，这种渴望应該"丢掉"嗎？〉。独自性就是現实，它**本身**就能消灭横在**你**自己道路上的一切不自由的障碍。"〈这就是說，在不自由被除掉以前，我的独自性乃是**障碍重重**的独自性。对于德国小資产者說来，一切限制和障碍都会在他面前"自行"消失，因为他永远不会自己用手去除掉障碍，至于那些沒有"自行"消失的限制，他会习以为常而变成他的独自性，这又是他的一个特色。我們还要順便指出，独自性在这里是作为登場**人物**出現的，尽管它后来又降低身价被用来仅仅为它的所有者作**描述**了。〉(第215頁)

那同一个对偶式又在下面的形式下出現了：

"作为**具有独自性的人，你們实际上已經摆脫了一切**，而留在**你們**那里的东西，那是由**你們**自己接受的东西，这就是**你們的**选擇和**你們的**意願。具有独自性的人是**天生的自由者**，而自由者还只是在寻找自由的人。"

但是在第252頁上，圣桑乔却"承认"："每**个人生来就是人**，因此在这方面，所有剛剛誕生的人彼此都是平等的。"

至于**你們**作为具有独自性的人沒有"摆脫"掉的东西，这就是**"你們的选擇和你們的意願"**，就像前面例子中談到的奴隶沒有摆脫挨打一样。多么荒唐的义釋！就这样，独自性在这里被归結为这样一个假想：圣桑乔把他所沒有"摆脫"掉的一切东西，例如当他沒錢时的挨餓，都自願地接受下来留在自己身边。先不說許多事情，例如方言土語、瘰癧病、痔疮、貧穷、独脚以及分工强加在他身上的研究哲理等等，他是否"接受"这些东西，絕不取决于他，然而即使我們暫时接受他的前提，如果他要进行选擇，他也总是必須在他的生活范圍里面、在絕不由他的独自性所造成的一定的事物中間去进行选擇的。例如作为一个愛尔兰的农民，他只能选擇：或者

吃馬鈴薯或者餓死，而在这种选擇中，他并不永远是自由的。我們也要指出上述句子中的美妙的同位語，正如在法学中一样，通过同位語，“接受”竟已載了当地被視为与“选擇”和“意願”同一的东西了。不过，不論在这个联系中或在这个联系之外，我們怎么也說不上圣桑乔所謂的“天生的自由者”究竟是指什么。

难道他得到的感覚不就是他的感官所接受的感覚嗎？我們在第 84、85 頁上不是已經知道“他得到的”感覚根本不是“自己的”感覚么？而且，正如我們从克洛普什托克（他在这里是被当作一个例子提出来的）那里已經看到的那样，这里可以看出“独自的”行为和个人的行为絕不是一回事，尽管对于克洛普什托克說来基督教是“非常惬意的”，并且絲毫“不阻碍他的道路”。

“对所有者說来，**沒有什么需要摆脫的**，因为他除了自己以外，早就擯棄了一切……早在他拘囿于孩子似的天眞的尊敬之中的时候，他已**經致力于‘摆脫’**这种拘囿状态了。”

这个具有独自性的人既然一开头就**沒有什么需要摆脫的**，所以他在童年时就已經致力于摆脫了，而这一切，我們知道都是由于他是一个“**天生的自由者**”。在“拘囿于孩子似的天眞的尊敬之中”的时候，他已經自由地即独自地对自己的这种拘囿状态进行反思了。但是这一点不会使我們惊奇，因为我們在“旧約”的开头已經知道这位自我一致的利己主义者曾是怎样一位神童了。

“**独自性在幼小的利己主义者的身上进行活动**，并为他創造他所期待的自由。”

不是“施蒂納”在生活着，而是“独自性”在他身子里面生活着、“活动着”和“創造着”。我們在这里可以知道并非独自性是所有者的描述，而所有者却只不过是独自性的义釋。

我們已經看到"摆脱"頂多是对自己的我的摆脱，即自我舍棄。我們也已經看到，与"摆脱"相对立的是作为自我肯定，作为自私自利的"独自性"。我們同样也看到了，这种自私自利本身还就是自我舍棄。

我們与"**圣物**"久違了，心中不免挂念。但是我們突然又发現它羞答答地躲在論述独自性这一节的末尾第224頁上，通过以下这个新轉变又找到它的合法的根据了：

"**我**对**我**自私自利地所管的事物〈或者完全不管的事物〉的态度，**不同于我**对**我**大公无私地献身的事物〈或者說：**我**所管的事物〉的态度。"

然而圣麦克斯并不滿足于他由"选择与意願"而"接受"的这种奇特的同語反复；于是早就被人遺忘的"**某人**"突然又出場了，但是这次是以一位与**圣物**等同的更夫的姿态出現。圣麦克斯认为他

"也許能确定这样一种标志：对于一种事物，**我**能造孽或犯罪〈絕妙的同語反复！〉，对另一些事物，**我**能不假思索地丢开，把它推出去，把它結束掉，也就是說，做蠢事〈因此他能不假思索地把自己丢开，牺牲自己，把自己結束掉〉。这两种看法也适用于貿易自由，因为"貿易自由有时被认为是**圣物**，有时則不是，或者像桑乔本人轉弯抹角地所說的那样，"因为它有时被认为是一种**根据情况**可以給予或可以剝夺的自由，有时則被认为是一种在**任何情况下**都要奉为**神圣**的自由。"(第224、225頁)

桑乔在这里又表現了他对貿易自由和保护关税問題具有"独自的""洞察"。这就給了他一个"使命"要指出(哪怕只是一次)貿易自由(1)由于它是"自由"，(2)"在任何情况下"曾經是被奉为"神圣的"。**圣物**眞是有求必应！

像我們已經看到的，独自性由圣桑乔利用邏輯上的对偶式和現象学上的"还具有另一种性质"，从預先剪裁得很合适的那个"自由"中**构造**出来以后，这里凡是对他惬意的东西(例如挨打)"都算

在”独自性的賬上，对他不惬意的东西“都算在”自由的賬上，我們最后才知道这一切还并不是眞正的独自性。

在第225頁上我們讀到：“独自性根本不是像自由等等之类的一种观念，它只是所有者的描述。”

我們将要看到，这种“所有者的描述”就在于从圣桑乔所編造出来的三个变形——自由主义、共产主义、人道主义——上去否定自由，从它的眞相中去理解它，然后把这个按照上述的邏輯看来是非常簡单的思想过程称为眞正的我之描述。

論述独自性的整个这一章归結起来，就是德国小資产者对自己的軟弱无力所进行的最庸俗的自我粉飾，从而聊以自慰。他們像桑乔一样，认为在其他各国进行为資产阶級利益而反对封建主义殘余、反对君主专制的斗爭，只不过是“人”应該摆脫什么而获得解放的这样一个原則問題（参看前面論述政治自由主义一节）。因此他們认为貿易自由仅仅是自由，他們也像桑乔那样郑重其事地大声說道，“人”是否应該“在任何情况下”都享有貿易自由。当他們对于自由的努力一旦遭到了破产——而且在这种情况下不可避免地遭到破产的时候，他們又会像桑乔那样自我安慰一番，說“人”或者他本人本来就不可能是一个“摆脫一切的自由者”，自由是一个完全不确定的概念，因此甚至梅特涅和查理十世还祈求“眞正的自由”哩（“圣书”第210頁；这里必須指出一点：反动派特别是历史学派和浪漫主义学派[91]，也像桑乔那样，都认为眞正的自由就是独自性，例如提罗耳的农民的独自性，个人以及地方、省区、等級的独特发展）。小資产者还这样自我安慰：尽管他們作为德国人也沒有自由，但是他們所受的一切痛苦已經通过自己的无可爭辯的独自

性而得到了补偿。还像桑乔那样，他們并不认为自由就是他們給自己爭得的权力，因而把自己的軟弱无力說成是权力。

但是，普通的德国小資产者所用来暗自安慰的話，我們这位柏林人却把它当作非常微妙的思想过程而大肆吹嘘。他还以自己的貧乏的独自性和独自的貧乏而自豪哩！

5. 所有者

关于“所有者”如何分为“我的权力”、“我的交往”、“我的自我享乐”这三种“变形”，請参看“新約的經济”一章。現在我們就来談談第一种变形。

A. 我的权力

权力这一节又分为三部分，其中談到：（1）法，（2）法律，（3）犯罪。为了尽心掩盖这个三分法，桑乔經常应用“插曲”。我們采用表格的形式，也加上必要的插曲来处理这一节的全部內容。

I. 法①

A. 一般的圣化

圣物的另一个例子就是法〔权利〕。

① 原文是 Recht，該詞有法、权利、对、公道等含义，施蒂納利用該詞的多种含义进行文字游戏，正像馬克思和恩格斯在本节中所指出的：如果把施蒂納关于 Recht 的各种用法，譯成任何一种文字，都非常荒謬可笑。Recht 一詞在譯成中文时，无法用一个恰当的詞来表达它的多种含义。因此，在本节中 Recht 一詞一般譯为“法”，在明确指“权利”、“对”、“有权”等含义的場合，則分别譯为“权利”……等等，在“法”和“权利”这两种含义混淆不清的場合，則譯为“法〔权利〕”或“权利〔法〕”。——譯者注

法〔权利〕不是我

= 不是我的法〔权利〕
= 别人的法〔权利〕
= 現存的法〔权利〕。
一切現存的法〔权利〕 = 别人的法〔权利〕
= 来自别人(不来自我)的法〔权利〕
= 别人賦予的权利
= (某人給我，供我利用的权利)(第244、245頁)。

} 圣物

注釋 No. 1　讀者一定会奇怪，为什么等式No. 4的后項突然在等式No. 5中作为前項出現，而这个等式的后項又是等式No. 3的后項，于是“一切現存的法”突然作为前項代替了“法”的地位。这样做的目的是要造成一种幻覚：好像圣桑乔談的是他沒有想到的实际的現存的法。不过，他所談的“法”只是当作神圣的“宾詞”。

注釋 No. 2　法在被确定为“别人的法”之后，就可以随便怎么称呼它，例如称它为“苏丹的法”、“人民的法”等等；如何称呼，这要看圣桑乔怎样确定他由之获得这个法的那个别人。这也使得桑乔后来能够說：“别人的权利是自然、神、人民选举所賦予的”(第250頁)，因而“不是我”給的。我們的圣者企图利用上述那些簡单等式中的同义語造成一种发展的假象，这个方法实在是太天眞了。

“如果一个傻瓜认为我是对的〈认为他是对的这个傻瓜如果是他本人那又怎样呢?〉，那末我就开始怀疑我的权利〈为了“施蒂納”的利益，但願如此〉。但是如果一位智者认为我是对的，那末这还不等于說我是对的。我的对与不对，这完全不取决于傻瓜或智者对我的权利的承认。但是我們至今还是追求

着这种权利。**我們**要求**权利**，为此才訴諸**法庭**……　但是**我**在这个法庭上要求的是什么呢？**我**要求的是苏丹的权利，而不是**我的**权利，**我**要求别人的权利……因此在高等檢查法庭上**我**要求的就是檢查法。”（第 244、245 頁）

在这段頗具匠心的話語中，应用同义語的这种巧妙手法实在令人惊奇。桑乔把通常所說的 Recht geben〔承认某人是对的〕和法律上所謂 Recht geben〔承认权利〕混为一談了。更令人贊叹不已的是他有这样一个偉大的移山的信念：人之乐意于“訴諸法庭”，是为了保卫自己的权利——这种信仰是訟棍解釋法院时的信仰①。

最后，桑乔所用的那种狡猾手段也是很值得注意的。他为了后来能够更心安理得地引出“别人的法”这个一般的范疇，他在这里也像在上述等式 No. 5 中一样，預先就偷偷摸摸地塞进了像“苏丹的法”这样一些具体的名称。

别人的法〔权利〕＝**不是我的法〔权利〕。**

具有成为**我的**权利的

别人的权利＝不对

---

① 手稿中删去了以下这一段話：“从我們这位神圣的乡下佬雅各把高等檢查法庭当作例子来引用这一点，就可以看出他对法院的一般概念是怎样的了，其实这种法院只有在普魯士人看来才能算作法院，这种法院只限于行政措施，它也无权判刑和审理民事訴訟。至于个人在法院和行政权分离的情况下以及相反的在二者的宗法制結合的情况下具有两种完全不同的生产状态作为基础，**这一点我們这位据說是一向研究現实的个人的**圣者根本就一无所知。

上述的那些等式，在这里又变成了‘职責’、‘使命’、‘任务’，变成了訓条，圣麦克斯大声宣讀这些訓条来开导自己的忠实奴僕施里加的惶恐不安的良心。圣麦克斯把施里加当作第三者，并以‘他’相称，就像对一位普魯士的下級軍官（他自己的“宪兵”用他的嘴在說話）那样說道：让他保护自己的吃飯权不受任何侵犯吧！等等。无产者的吃飯权从来就沒有受到‘侵犯’，至于他們往往不能‘利用’这个权利，这是很‘自然’的現象。”——編者注

＝沒有任何权利

＝无权状态(第247頁)。

我的权利＝不是你的权利

＝你的犯法〔不正当〕。

你的权利＝我的犯法〔不正当〕。

注釋："你想做一个对别人說来是对的人(其实应該这样說：做一个在自己看来是对的人)。这一点你絕不能做到，对他們說来你永远是'不对的'，因为，如果他們'在自己看来'不是对的話，那末他們就不会成为你的敌人了。他們将永远把你'看作是不对的'……如果你处处要根据法，那末你就流于訟棍主义了。"(第248、253頁)

"但是我們再从另一方面来考察一下这个問題。"当圣桑乔充分地显示了他对法的知識以后，現在他可以自限于再一次把法确定为圣物，而乘这个机会重复那些早先附加于圣物的形容詞，这一次增加了"法"这个詞。

"难道法不是一种宗教概念，即某种圣物嗎？"(第247頁)

"有誰能不从宗教的观点来談'法'呢？"(同上)

"'自在自为'的法。因而与我无关？'絕对权利'！这就是說，脫离我的，一个'自在自为的存在物'！一个絕对的东西！永恒的法，像永恒的眞理"——圣物(第270頁)。

"你惊慌地避开了别人，因为你相信看到了法的怪影就在他們的身边！"(第253頁)

"你悄悄地在周圍徘徊，要把这个幽灵逗引过来。"(同上)

"法就是幽灵所提示的怪想。"(上述两个命題的綜合)(第276頁)

"法就是……固定观念。"(第270頁)

"法就是……精神。"(第244頁)

"因为法只能是由精神賜予的。"(第275頁)

現在圣桑乔把他早在"旧約"中所闡述过的一切，即什么是"固

定观念”，又一次地加以闡述，所不同的只是在这里到处出现的是作为“固定观念”的“另一个例子”的“法”。

“法本来就是**我的**思想，或者說**我的**思想〈！〉导源于**我**。但是如果思想从**我**处溜跑〈vulgo〔俗話說〕：从我嘴里溜出来〉，如果‘話’已經說出，那末它就变成了**肉**〈圣桑乔可以飽餐一頓〉，变成了**固定观念**”，因此，施蒂納的整个这部圣书就是由他那里“溜出来”、但又被我們截获并幽禁在多經頌揚的“感化院”中的那些“固定观念”所組成的。“**如今我**眞无法摆脫思想〈注意，这是在思想摆脫了**他**以后！〉；无論**我**轉身到哪里，它总是在**我**面前〈他背后有一条辮子[92]！〉。**因此**，人們自己所創造的关于‘法’的思想，人們却不能再做它的主宰。**他們**的創造物脫出了他們的执掌。这就是**絕对权利**、由**我**結束了的〈啊，又是同义語！〉、被**我**解脫了的权利。当我們把它作为**絕对物来尊重**，**我們就再不可能**把它吞噬下去。它使**我們**失去了創造力；創造物超过了創造者，它是自在自为的存在物。不要让法再逍遙自在了……”〈我們就从这句話开始按其忠告办事，把它关押起来，再候处分。〉(第 270 頁)

这样，圣桑乔通过水火的各种考驗把法神化，并且在加以圣化之后，从而也就消灭了法。

“与絕对权利一起，**法本身也随之而去，法的概念的統治**〈教阶制〉也同时消灭了。**因为**不要忘記，概念、观念、原則向来統治着**我們**，而在这些**統治者**之中，法的概念或公道的概念起了最主要的作用。”(第 276 頁)

法律关系在这里又作为法的概念的統治出場，而施蒂納毀灭法的一个手段仍在于：把法宣布为概念，因而是圣物，对我們說来这已經是不足为奇的了。这可以参看“教阶制”一节。对于施蒂納，法不是从人們的物质关系以及人們由此而产生的互相斗爭中产生，而是从人們“头脑中挤出来”的自己的观念的斗爭中产生的。参看“邏輯”一节。

对于把法圣化的最后这种形式还可以指出以下三个注釋：

注釋 1.

"只要**别人的**权利〔法〕和**我的**权利〔法〕相一致，**我**当然**也**能在它那里找到**我的**权利〔法〕。"(第 245 頁)

对于这句話，希望圣桑乔仔細考虑一下吧。

注釋 2.

"一旦暗中滲入了**利己主义的**利益，那末社会就毀了……例如罗馬国家及其发达的**私法**就証明了这一点。"(第 278 頁)

按照这个說法，罗馬社会一开始就已經应該是毀**灭了的**罗馬社会了，因为利己主义的利益在"十表法"[93] 中比在帝国时代的"发达的私法"中表現得还要露骨。在这个黑格尔詞句的不幸的回忆里，私法因而是被看作**利己主义的**征象，而不是**圣物的**征象。在这里圣桑乔最好也思考一下，私法和私有**財产**究竟有什么联系，私法在什么程度上决定着其他許多法律关系(参看"私有制、国家和法")；关于这些关系，除了它們是圣物以外，圣麦克斯是什么也說不上来的。

注釋 3.

"**如果說法也是从概念**来的，那末它之所以存在，还只是因为它对需要有用。"

黑格尔是这样說的("法哲学"第 209 节补充)，而我們这位圣者就从黑格尔那里搬来了現代世界中的概念的教阶制。可見，黑格尔是用个人的經驗需要来說明法的**存在**，这样他就用一个单純的肯定拯救了这个概念。我們看到，黑格尔比我們这位"有形体的我"——圣桑乔不知要唯物多少倍！

B. 用簡单的对偶式实現占有

a. 人的权利——我的权利。

b. 人的法——利己主义的法。

c. 别人的权利 = 别人赋予的权力 ——{我的权利 = 我自己赋予的权力。

d. 法就是人认为是对的东西——法就是我认为是对的东西。

"这就是利己主义的法，也就是說，凡是**我**认为是对的这也因此就是法。"〈passim〔到处都是〕；这句話在第 251 頁上。〉

注釋 1:

"**我**认为**我**有权杀人，如果**我不禁止我自己**这样做，如果**我**不怕杀人，不怕犯法。"(第 249 頁)

其实这句話应該这样說：**我杀人**，如果我不禁止我自己这样做，如果我不怕杀人。整个这句話只不过是对偶式"c"中第二个等式的大吹大擂的发揮，在这个等式中，"賦予的权力"这几个字已經沒有意义了。

注釋 2.

"**在我之中**，一件事的对或不对，由**我**决定；**在我之外**不存在任何法。"(第 249 頁)"**在我們里面**的东西是不是我們呢？不是，正如**我們**不是在我們之外的东西一样…… 正因为我們不是处在**我們体內**的精神，所以我們不得不把它置于**我們之外**……想像它存在于**我們之外**……存在于**彼岸世界**。"(第 43 頁)

这就是說，按照圣桑乔自己在第 43 頁上所說的，他应該把"在他之中"的法置于"他之外"，而且置于"彼岸世界"。但是，如果他一旦想用这种方法来占有某种东西，那末他就可以把道德、宗教、整个"圣物"回置于"自己里面"，并决定"在他之中"是否有道德、宗教、圣物。他說，"在他之外不存在"道德、宗教、神圣性，那末，他就可以根据第 43 頁再把它們置于外面，置于彼岸世界。这样就仿照基督教的榜样創造了"万物复兴"。

注釋 3.

"在**我**之外不存在任何法。我认为是对的，那就是法。很可能，对于别人說来，这并不是对的。"(第 249 頁)

其实这句話应該这样說：**我**认为是对的，那对**我**說来就是对的，而对于别人則完全不是如此。圣桑乔像"跳蚤的跳跃"那样来运用 Recht 这个詞的同义詞，現在我們可以說，已經举了足够的例子了。Recht〔法〕、recht〔对〕、法律上的 Recht〔"权利"〕、道德上的 Rechte〔"公道"〕以及他认为什么是«Recht»的东西，等等——这一切，哪里方便，哪里他就乱用。圣麦克斯不妨試試把自己的关于 Recht 的这些說法翻譯成任何其他一种語言，那种荒謬就可以很清楚地看出来了。我們在"邏輯"这一节中已經詳細地研究了这种同义語，因此我們在这里只要参照那里就行了。

我們在上面所引的那句話，还有以下的三个"轉变"：

A. "**我**有权利或者沒有权利，除了**我**自己，沒有任何其他人可作裁判者。别人是否同意**我的**权利，这个权利是否对他們也同样作为权利而存在，那只有别人能够判断和裁决。"(第 246 頁)

B. "社会当然希望每人都得到自己的权利，但是所得到的只是社会給予制裁的权利，即社会的权利，而不是**眞正自己的**权利。〈其实这句話应該这样說："**他所得到的是自己的**"——"权利"在这里是一个什么也沒有說明的詞。然后他又继續吹牛說：〉而且**我**給予**我**以权利或**我**取得权利，这是出于**我**自己的全部的力量……　**我是我的**权利的所有者和創造者〈他只在下述意义上是一个"創造者"，即当他把权利宣布为自己的思想，然后又使人相信他已把这个思想吸回自身〉，除了**我自己**以外**我**不承认任何其他的权利的来源，——不論是上帝、国家、自然、人、神权、人权等等。"(第 269 頁)

C. "由于人权总是某种給予的东西，因此实际上它总是人們相互**給予**的也就是說相互**謙让**的权利。"(第 251 頁) "相反，利己主义的权利則是**我給我自己，或者我自己取得**的权利。"

虽然，“可以做出結論”：作为相互“协議”的对象的利己主义的权利，在桑乔的千福年① 时代，同人們相互“**給予**”或“**謙让**”的权利是沒有什么差别了。

注釋 4.

“最后，**我**必須收回这个不全面的表达方法，这个表达方法是当**我**还在法的內臟里翻掘，从而至少还須保留这个詞的时候才**願意**使用的。但是实际上和它的概念一起，这个詞也失去了它的意义。**我**称为**我的**权利的东西，已經完全不是权利了。”(第 275 頁)

为什么圣桑乔在上述的那些对偶式中要保存法这个“詞”，这是任何人都可以一目了然的。因为他根本不談法的內容，更不去批判这个內容，所以他只有保存“法”这个詞，以便給人一种假象，好像他在談法。如果在**对偶式**中删去了法这个詞，那末其中剩下的只是“**我**”、“**我的**”以及文法上的其他一些第一人称的代名詞了。在这里，內容只是通过例子才附带表达出来，但是这些例子，正如我們所看到的，却都是一些同語反复，例如：当**我**杀人，**我**就在杀人等等，而“法”、“有权”等，这些詞只是为了掩飾簡单的同語反复，并使这种同义反复和那些对偶式发生某种联系才拖上来的。而且那些**同义詞**也是用来造成一种假象，好像这里所談的确具有什么內容似的。此外我們也看得很清楚，关于法的这些毫无內容的廢話提供了怎样一个**吹牛**的永不枯竭的泉源。

因此，这个整个对“法的內臟的翻掘”，就在于圣桑乔“使用了不全面的表达方法”并“至少还保留了这个詞”，因为他不知道就事物本身应該說些什么。如果要使这个对偶式具有任何意义的話，

① 相信福音的基督徒认为世界末日审判以后，救主基督二次降临，那时就是千福年(Millennium)。——譯者注

也就是說"施蒂納"想在这个对偶式里表达他对法的厌恶，那末与其說他是在"翻掘法的內臟"，毋寧說是法在"翻掘"他的內臟，而他只不过是記录了法对他不称心的情况。让乡下佬雅各"为自己完整地把这个法保存下来"吧！

如果要使这些空話具有任何一点內容，圣桑乔还应当再玩一套邏輯把戏。他的这套把戏在于他如此"絕技般地"把圣化过程同簡单的对偶式相应地編織在一起，另外經常用插曲把圣化过程完全遮掩起来，这样一来，德国公众和德国哲学家們当然就看不出它的底細来了。

C. 用复杂的对偶式实現占有

"施蒂納"現在必須提出他能够向个人請求的关于权利的經驗規定，也就是說，他必須承认在法之中除了神圣性以外还有某种其他的东西。在这里，他本来可以省掉他那全部笨拙的手法，因为姑且不談更早时期的思想家，就是从近代馬基雅弗利、霍布斯、斯宾諾莎、博丹，以及近代的其他許多思想家談起，权力都是作为法的基础的，由此，政治的理論观念摆脫了道德，所剩下的是独立地研究政治的主張，其他沒有别的了。后来，在18世紀的法国、19世紀的英国，整个法都归結为私法（关于这一点，圣麦克斯也沒有提到），而私法則归結为一种十分确定的力量，即归結为私有者的权力。事情还远不是仅仅几句空話。

因此，圣桑乔从法中取出了**权力**这个規定，并对此作了如下的說明：

"我們习慣于根据'最高**权力**'的分配情况来作出国家的分类……　因而这是最高的暴力！　暴力对付誰呢？　对付单个人……　国家运用暴力……国

家的行为就是**暴力行动**，国家把暴力行动叫作**法**…… 社会整体……拥有一种权力，它被称为合法的权力，这也就是法。”（第259、260頁）

通过“**我們的**”“习慣”，我們这位圣者达到了他所渴望的权力，现在他可以来“照顾一下自己”了①。

法，人的权力——权力，**我的权利**。

中間的等式：

有权利 ＝ 受权。

自称有权 ＝ 对自己授权。

对偶式：

由人授权——由**我**授权。

第一个对偶式

法，人的权力——权力，**我的我之权利**，

现在变成

$$\text{人的权利}——\begin{cases}\text{我的“我”之权力，}\\ \text{我的权力，}\end{cases}$$

这样，在正題中法和权力是同一的，而在反題中，正如我們已經看到的，法已經“失去了任何意义”，从而“不全面的表达方法”必須被“收回”。

注釋 1. 对上述对偶式和等式的夸張义釋的范例：

“**你**对之有权力的东西，**你**对它即具有权利”。“**我**从**自身**中引伸出一切权利和一切有权要求的东西，举凡**我有力**支配的东西，**我有权**要求这一切。”——“**我**不請求任何权利，因此**我**也沒有必要承认什么权利。凡是**我能**用力为**我自己**强取的东西，**我就为自己**去强取；凡是**我**不能用力为**我自己**强

① 馬克思在这里用了双关妙語：德文 pflegen 有“照顾”、“看护”等意义，也有“习慣于……”的意义。——譯者注

取的，**我**对它也就没有权利，等等。**我**有权还是无权要求，对**我**說来都无关紧要。只要**我**有**权力**，那就是**我**对自己**授**了权，**我**就不需要任何其他的授权或权名了。”（第248、275頁）

注釋2. 圣桑乔如何把权力說成法的实在基础的范例：

“‘共产主义者’这样說〈可是“施蒂納”从哪里知道共产主义者所說的一切呢？他除了布倫奇里的报告、貝克尔的“民众哲学”以及其他一点东西以外，关于共产主义者他是什么也沒有看到过的〉：同等的劳动給予人們同样的享受的权利……　不，同等的劳动不給予**你**这种权利，只有同等的享受才使**你**有权同等享受……　享受吧！**你**是有权享受的……　当**你們**获得这享受，那末这享受也就是**你們的**权利；如果**你們**只是想望而不去抓取，那末它还照旧是那些对享受具有特权的人的‘正当获得的权利’。它是他們的权利，如同**你們**如果去抓取的話也就成为**你們的**权利一样。”（第250頁）

請把他在这里借共产主义者之口所說的話，和前面“共产主义”一节中所談的比較一下。圣桑乔在这里又把无产者看作是一个“閉塞的社会”，只要通过一个“抓取”的决議就能在第二天把整个至今所存在的世界秩序草草了結。其实无产者只是通过长期的发展过程才达到这个統一的状态，在这个发展过程中，对自己权利的呼吁也起了一定的作用。而且，对自己权利的这种呼吁只是使他們成为“**他們**”、即成为革命的联合的群众的一种手段。此外，剛才所引的这段話，可以說从头到尾都是同語反复的絕妙的例証。只要把这段話中的权力、权利字眼删去（这对內容沒有任何損害），就可以一目了然了。其次，圣桑乔本人把个人財产和物质財富区别开来，从而也把享受和享受的权力区别开来了。**我**可以有享受的巨大的**个人**权力（能力），因而我不需要同样具有**物质**权力（金錢等等）。因此，我的实在的“享受”仍然是空中楼閣。

我們这位教书匠举了一些适合于儿童文学的例子，接着說：“如果一个皇

家儿童使自己处于比其他儿童高貴的地位，这是他的行为，这个行为保障了他的优越地位，至于其他的儿童承认并同意这种行为，那末这是他們的行为，这个行为也使他們应該成为他的臣民。”（第 250 頁）

在这个例子中，他把皇家儿童对其他儿童的那种社会关系，看作是皇家儿童的权力（而且是他个人的权力），是其他儿童的无权。如果把其他儿童让皇家儿童統率他們这件事看作是其他儿童的“行为”，那末这最多只能証明他們是利己主义者。“独自性在幼小的利己主义者的身上进行活动”，促使他們去剝削皇家儿童，从皇家儿童那里攫取利益。

“某人說〈即黑格尔說〉，受惩罰就是罪犯的权利，但是免予惩罰也是他的权利。如果他的勾当成功了，那他是对的；如果沒有成功，他也是对的。如果有一个人魯莽地干一种危險的事情并因而致死，那时我們就会說：这是活該，这是他自作自受。如果他战胜了危險，也就是說，如果他的力量胜利了，那末他也是对的。如果一个小孩玩弄小刀而割破了手，那也是活該，如果他沒有割破手，这也很好。因此，一个罪犯因自己挺而走險而受罪，这是他的应得。他既然知道会落个什么下場，为什么还要挺而走險呢？”（第 255 頁）

这一段的最后一句，即对罪犯提出的为什么他要挺而走險这个問題，眞是集廢話之大成，这些廢話才眞合乎教书匠的口吻。一个罪犯因跳墻行窃而跌伤了腿，一个儿童割破了手，活該不活該？——对于这种只有像圣桑乔这样的人才能去研究的重要問題，唯一的結論就是这里偶然事故被宣称为我的权力。因此，“我的权力”在第一个例子中就是我的行为，在第二个例子中就是不依我为轉移的社会关系，在第三个例子中就是偶然事故。其实，在論述“独自性”那一节中，我們已經領教过这类自相矛盾的特性了。

在上述那些取自儿童文学的例子中，桑乔又插入了这样一段令人发笑的話。

"否則，法也許会成为任意摆布的东西。向**我**猛撲的老虎是对的，而杀死它的**我**也是对的。**我**从它那里保全下来的不是**我的**法，而是**我自己**。"(第250頁)

在这段話的第一部分中，圣桑乔变成了对老虎的法律关系；在第二部分中，他又覚察到在这里实际上沒有任何法律关系。**所以**"法成为任意摆布的东西"。"**人**"的法溶化于"**老虎**"的法之中。

对法的批判就这样結束了。我們很早就从許多早期作家那里知道法是从暴力中产生的，現在又从圣桑乔那里知道"**法**"就是"**人的暴力**"，根据这一点他却把有关法同**現实的人**、同人們的关系的联系的一切問題推往一边，而制造了自己的对偶式。他限于把法如他所設定的那样，即作为**圣物**加以揚棄，也就是說，**他揚棄了圣物，而保留了法。**

对于法的这种批判是用了許多插曲来作为点綴，也就是說用了施特赫利[94]座上客"习慣"于午后两点至四点所說的那类廢話。

插曲 1. "人权"和"正当获得的权利"。

"当革命把'平等'宣布为'权利'的时候，革命就躲到**宗教**的領域、**圣物**、**理想**的領域中去了。**因此**从那时起就进行着爭取神圣不可剝夺的人权的斗爭。人的永恒的权利很自然地而且很平等地被用来和'現存的正当获得的权利'相对抗。权利对权利。当然，它們互相攻訐，說对方为**違法**与无权。这就是从革命以来关于权利的爭論。"(第248頁)

桑乔首先重复了他自己的命題：人权是"**圣物**"，**因此**从那时起就进行着爭取人权的斗爭。圣桑乔用这个圣物只証明了**这場**斗爭的物质基础对于他是神圣的，也就是說，異己的。

因为无論"人权"或"正当获得的权利"，二者都是"权利"。因此它們都是"同样有权的"，而且**就历史**的意义上来說是"有权的"。

因为这两种都是法律意义上的“权利”，所以它們在历史意义上也是“同样有权的”。即使对事情本身一无所知的人也可以用这种方法在最短的时間内解决一切。例如关于英国的谷物法的斗爭也可以这样說：厂主的利潤（利益）可以“很自然地而且很平等地”和同样是利潤（利益）的地租“相对抗”。利益对利益，“当然，它們互相攻訐。这就是”英国从 1815 年圍繞谷物法而进行的“斗爭”。不过，施蒂納也可以从一开头就这样說：現存的法〔权利〕就是人的法〔权利〕、人权。在某些人那里，它也“习慣”于被叫作“正当获得的权利”。然而“人权”与“正当获得的权利”之間的区别又在哪儿呢？

“我們已經知道，别人的、神圣的权利就是别人給予我的东西。但是，因为人的权利也称为自然的天賦的权利，而对于圣桑乔說来，名称就是事物本身，所以人权也就是自然給予我的，也就是生来就有的权利。

但是“正当获得的权利也归結为同样的东西，归結为給我以权利的自然，也就是归結到出生、继承等等。”“我生来就是人，这也就等于說，我生来就是一个王子。”

这些話是他在第 249、250 頁上說的，在那里他还責难了巴貝夫，說巴貝夫缺少那种揚棄区别的辯証天才。由于“我”“在任何情况下”“总”是人（这是圣桑乔在后来所同意的），由于我作为人所具有的一切“总”是这个我的利益（例如，作为一个柏林人，柏林动物园对我是一个利益），所以人的权利“在任何情况下”“总”成为我的利益。但是由于他絕不是“在任何情况下”生下来就是一个“王子”，因此“正当获得的权利”也决不会“在任何情况下”成为他的利益。所以在法的根据上，“人的权利”和“正当获得的权利”还有本质的区别。如果桑乔不是为了必須掩飾自己的邏輯，那末“这句話

就应該这样說”：在我认为像我“习慣”揚棄其他概念那样揚棄了权利的概念之后，这两个特殊的权利之間的斗爭就成为一个我认为已經由我揚棄了的概念內部的斗爭，“因而”，我很可以从此不再加以理睬的了。

为了加强彻底性，圣桑乔也滿可以增加如下的新变化：人的权利也是取得的，因而是正当获得的，而正当获得的权利就是屬于人們的人权，即人的权利。

諸如此类的这种概念，只要它們脫离了作为它們基础的經驗的現实，就可以像手套一样地任意翻弄，这一点是已經由黑格尔充分地証明了的，黑格尔曾运用这个方法来对付那些空洞的思想家，是有他的理由的。因此圣桑乔大可不必用他的那些“笨拙的”“手法”来把自己变成笑料。

正当获得的权利和人的权利迄今为止被归結为“同样的东西”，这是使圣桑乔能够把一个存在于他头脑之外的历史上的斗爭变为无。这就証明我們这位圣者不仅在作細微的区别方面具有睿智，而且在攪拌稀泥方面也是万能的。用这种方法，他能够在自己头脑的“創造性的无”中制造出一場新的可怕的斗爭来。

“我甚至可以同意你們所說的〈寬宏大量的桑乔〉，每个人生来就是人〈所以按照以上对巴貝夫的指責，每个人生来也就是“王子”〉，因此在这方面，所有剛剛誕生的人彼此都是平等的……这只不过因为他們除了仅仅是人的孩子，赤子以外，其他什么也沒表明，什么也沒干。”反之，成人乃是“自己的創造活动的产儿”。他們“不仅具有天賦的权利，还远超过于此，他們还获取权利〈难道施蒂納认为婴儿沒有自己的行动就脫离娘胎了嗎？須知婴儿脫离娘胎的“权利”就是由于这个行动才获得的。难道每一个婴儿不是一开始就表明而且通过行动来肯定自己是一个“唯一的”婴儿嗎？〉。这是怎样的对立！怎样的战場呀！这眞是天賦权利和正当获得的权利的由来已久的斗爭！”

(第252頁)

'这眞是鬚眉丈夫和黃口小儿的一場斗爭!

附带的說,桑乔主張反对人权,这只是因为"近来"人們又"习惯于"反对它們了。其实,这些天賦人权也是他給自己"获得的"。在論述"独自性"的那一节中,我們已經看到了"天生的自由者",桑乔在那里单凭作为一个誕生的人就已經表明自己是自由者的一点,就把独自性变成了人的天賦权利。还有好的,"每一个我已經生来就是反对国家的罪犯",在这里,反对国家的罪行也变成了人的天賦权利,而对嬰儿說来还不存在,但嬰儿对它說来却是存在的东西,嬰儿却已經犯了反对它的罪。最后,"施蒂納"又在嗣后談到了"天生的笨人"、"天生的詩人"、"天生的音乐家"等等。既然权力(音乐的、詩歌的、或者一般有限的能力)在这里都是天生的,而权利=权力,所以我們可以看到"施蒂納"如何把人的天賦权利授予这个"我",虽然这一次这个平等并沒有在这些权利中出現。

插曲2. 特权者与平权者。我們这位桑乔首先把爭取特权和平权的斗爭变成了爭取仅仅是些"概念"的斗爭。这样他就可以不必去研究在政治上表現为特权的中世紀的生产方式,在政治上表現为权利、平权的現代的生产方式,以及这两种生产方式和与它們相适应的法律关系之間的关系了。他甚至可以更簡单地把上述的两个"概念"說成是:相等和不相等,并且証明:同一件事物(例如其他的人,一条狗等等)对于一个人可能是沒有区别的,也就是說相等的;也可能不是沒有区别的,也就是說不相等的,有区别的,有偏爱的等等。

"卑下的弟兄总是吹噓自己的高尚。"(Saint-Jacques le bonhomme[95], 1, 9)

II. 法律

我們应該在这里向讀者揭露我們这位圣者的一个巨大秘密：他关于法的全部論述是从对法的一般解釋开始的，可是当他在进到法的时候，法却从他那里“溜跑了”，而只有当他談到完全另一件事，即談到法律的时候，他才重新把法抓回来。那时福音向我們这位圣者呼叫：不要审判，那你也不会受审判，——这时他便張开了口，庄严地教导說：

“法就是社会的精神〈而社会就是圣物〉。如果社会具有意志，那末这种意志也就是法：社会只是通过法而存在。但是因为它的存在只是由于〈不是由于法，而只是由于〉它实現了对个人的統治，因此，法就是它的統治者的意志。”(第244頁)

也就是說：“法……就是……具有……那末……也就是……只是通过……而存在……但是因为它的存在只是由于……因此……統治者的意志。”我們这位桑乔在这段話中原形毕露了。

这段話之所以过去从我們的圣者那里“溜跑”，只是因为当时它对圣者的論題不太适合；現在他又把它部分地抓回来，这是因为它現在部分地适合他的目的。

“只要还有統治意志而这种統治意志被視为和个人意志具有同等意义，国家就会一直存在下去。統治者的意志就是法律。”(第256頁)

社会內統治者的意志 = 法，

統治意志 = 法律——

法 = 法律。

“有时”，他还用法和法律的区别，来作为他“論述”法律的招牌，奇怪的是这种区别和他关于法律的“論述”几乎是風馬牛不相

及的，就像他关于法的"溜跑了"的定义和他关于"法"的"論述"毫无共同之点一样：

"凡是法，凡是在社会中被认为是对的东西，也就会在法律的字面中表述出来。"（第255頁）

这句話是黑格尔下述說法的"笨拙的"的翻版：

"合乎法律規定，就是认識什么是法或者什么是眞正对的源泉。"

圣桑乔所謂的"字面中表述出来"的东西，黑格尔也称为"設定的东西"，"意識到的东西"等等（"法哲学"第211节及以下各节）。

为什么圣桑乔必須把社会的"意志"或社会的"統治者的意志"从他的关于法的"論述"中排除出去，这是不难理解的。只有法被确定为人的**权力**，他才能把法作为**自己的权力**收回到自身中来。因此，为了討好自己的对偶式，他就得抓住"权力"的唯物主义定义，而让"意志"的唯心主义定义"溜跑"。为什么現在当他談到法律的时候又抓住了"意志"，这一点在我們研究关于法律的对偶式时就会明白的。

在現实的历史中，那些认为**权力**是法的基础的理論家和那些认为意志是法的基础的理論家是直接对立的，这种对立，也是圣桑乔可以认为是唯实主义（儿童、古代人、黑人）和唯心主义（青年、近代人、蒙古人）之間的对立。如果像霍布斯等人那样，承认权力是法的基础，那末法、法律等等只不过是**其他**关系（它們是国家权力的基础）的一种征兆，一种表現。那些决不依个人"意志"为轉移的个人的物质生活，即他們的相互制約的生产方式和交往形式，是国家的現实基础，而且在一切还必需有分工和私有制的阶段上，都是完全不依个人的意志为轉移的。这些現实的关系决不是国家政权

創造出来的，相反地，它們本身就是創造国家政权的力量。在这种关系中占統治地位的个人除了必須以国家的形式組織自己的力量外，他們还必須給予他們自己的由这些特定关系所决定的意志以国家意志即法律的一般表現形式。这种表現形式的內容总是决定于这个阶級的关系，这是由例如私法和刑法非常清楚地証明了的。这些个人通过法律形式来实現自己的意志，同时使其不受他們之中任何一个单个人的任性所左右，这一点之不取决于他們的意志，如同他們的体重不取决于他們的唯心主义的意志或任性一样。他們的个人統治必須同时是一个一般的統治。他們个人的权力的基础就是他們的生活条件，这些条件是作为对許多个人共同的条件而发展起来的，为了維护这些条件，他們作为統治者，与其他的个人相对立，而同时却主張这些条件对所有的人都有效。由他們的共同利益所决定的这种意志的表現，就是法律。正是这些互不依賴的个人的自我肯定以及他們自己意志的确立（在这个基础上这种相互关系必然是利己的），才使自我舍棄在法律、法中成为必要，不过，自我舍棄是在个别場合，而利益的自我肯定是在一般場合（因此不是对于他們，而只是"对于自我一致的利己主义者"，自我伸張才算作是自我舍棄）。对被統治的阶級說来也是如此，法律和国家是否存在，这也不是他們的意志所能决定的。例如，只要生产力还沒有发展到足以使竞爭成为多余的东西，因而还这样或那样地不断产生竞爭，那末，尽管被統治阶級有消灭竞爭、消灭国家和法律的"意志"，然而它們所想的毕竟是一种不可能的事。此外，当关系还沒有发展到能够实現这个意志以前，这个"意志"的产生也只是存在于思想家的想像之中。当关系发展到足以实現这种意志的时候，思想家就会认为这种意志純粹是随心所欲的，因而在一切

时代和一切情况下都是可能的东西。

犯罪——孤立的个人反对統治关系的斗爭，和法一样，也不是随心所欲地产生的。相反地，犯罪和現行的統治都产生于相同的条件。同样也就是那些把法和法律看作是某种独立自在的一般意志的統治的幻想家才会把犯罪看成单純是对法和法律的破坏。实际上，不是国家由于統治意志而存在，相反地，是从个人的物质生活方式中所产生的国家同时具有統治意志的形式。如果統治意志失去了自己的統治，那末，不仅意志改变了，而且也是物质存在和个人的生活改变了，而且也只因为这一点，个人的意志才发生变化。法和法律有时也可能"继承"，但是在这种情况下，它們也不再是統治的了，而是只剩下一个名义，关于这种情况的明显例子，我們在古罗馬和英国的法制史中可以看到許多。我們早先已經看到，在一些哲学家那里，由于思想脫离了它們的基础，即脫离了个人及其經驗关系，才产生了純粹思想的特殊发展和历史的观念。同样，在这里也可以使法脫离它的实在基础，从而得出某种"統治者的意志"，这种意志在不同的时代有不同的表現形式，并且在自己的創造物即法律中具有自己独立的历史。結果是政治史和市民史就純观念地变成了一个接一个的法律的統治史。这就是許多法学家和政治家的独特幻想，而我們的乡下佬雅各却 sans façon〔毫不客气地〕又把它抄襲过来了。他的幻想是同弗里德里希-威廉四世的幻想差不多的，后者也把法律看作是統治者的意志的一时灵感，因而經常发現法律在世界的"硬綳綳的东西"上碰得头破血流。他的那些完全无害的奇思妙想几乎沒有一个在它們的实現过程中能够超出內閣命令的范圍。他不妨頒布一条关于两千五百万貸款（即英国公債的1/110）的命令，那时他就会知道他的統治者的意志究

竟是誰的意志了。附带地說，我們在以后还会看到乡下佬雅各怎样利用他的这位国王和柏林老乡的怪影作为文献来編造他自己的关于国家、法律、犯罪等等的奇談怪論。这一点并不会使我們惊奇，因为甚至"福斯报"的幽灵也不时"贈送"給他一些东西，例如法治国。就是对任何立法，例如对各国的济貧法作最肤淺的研究就可以看出：当統治者們想像只要通过自己的"統治者的意志"，也就是說仅仅要什么就能实現什么的时候，他們究竟完成了一些什么。不过，圣桑乔必須接受法学家和政治家們关于統治者的意志的那种幻想，才能在我們馬上就要欣賞到的那些等式和对偶式中如此光輝地显示出他自己的意志，并且把他塞进自己头脑中的任何一种思想又从头脑中挤出来。

"我的弟兄們，你們落在百般試炼中，都要以为大喜乐。"(Saint-Jacques le bonhomme, 1, 2)①

法律 ＝ 国家的統治者的意志，

＝ 国家的意志。

对偶式：

国家意志，别人的意志——**我的意志，自有的意志。**

国家的統治者的意志——**我的自有的意志**

——**我的**自我意志。

屬于国家，服从国家法律——"屬于自己（唯一者），自身包含有自己的法律"（第268頁）。

等式：

---

① 見"雅各书"第1章第2节。——譯者注

A. 国家意志 = 非我的意志。

B. 我的意志 = 非国家的意志。

C. 意志 = 意願。

D. 我的意志 = 国家的非意願，
= 反对国家的意志，
= 对国家的反抗意志。

E. 意願那非国家 = 自我意志。
自我意志 = 不意願国家。

F. 国家意志 = 我的意志的无，
= 我的无意志。

G. 我的无意志 = 国家意志的存在。

（从上面我們已經知道国家意志的存在等于国家的存在，由此便得出了以下这个新的等式：）

H. 我的无意志 = 国家的存在。

I. 我的无意志的无 = 国家的不存在。

K. 自我意志 = 国家的无。

L. 我的意志 = 国家的不存在。

注釋 1. 根据前面第 256 頁上所提到的那种說法，

“只要統治意志被視为和个人意志具有同等意义，国家就会一直存在下去。”

注釋 2.

“凡是为了生存而不得不〈作者在向国家作良心呼吁〉指靠别人的无意志的那种人，就是这些别人的手制品；这就像主人是僕人的手制品一样。”（第 257 頁）（等式 F. G. H. I.）

注釋 3.

"我作为我的自有的意志就是对国家的犯罪者。因此国家把它斥为自我意志。我自有的意志和国家是死敌，二者之間不可能有永恒的和平。"(第257頁)"因此国家实际上在監視所有的人，它把每一个人都視为利已主义者〈視为任性固执〉，同时它又害怕利已主义者。"(第 263 頁)"国家……是反对决斗的……甚至任何一种鬪斗……它也必严惩不貸的。"〈尽管在这种情况下沒有人向警察求援。〉(第 245 頁)

注釋 4.

"对于它，即对于国家說来，不让任何人有自有的意志，这是絕对必要的。如果誰有了这种意志，国家就必須开除他〈关进監牢，驅逐出境〉，如果所有的人〈你所謂的"所有的人"是誰?〉都有这种意志，那末他們就会搞掉国家。"(第 257 頁)

这句話也可以略加修辞而这样說：

"如果誰也不遵守你的法律，那末你的法律有什么用呢？如果誰也不服从你的命令，那末你的命令算什么命令呢？"(第 256 頁)①

注釋 5.

"国家意志——我的意志"这个簡单的对偶式，在后面一段話中具有一个

① 手稿中删去了以下这一段話："注釋 5. '人們总想把法律和任意发号施令区别开来…… 但是，对付人的行为的法律……就是意志的表示，就是指示(命令)'(第 256 頁)……'当然，誰都可以宣告哪些行为他可以容忍，因此他也能用法律来禁止那些相反的行为，或者像对敌人那样对破坏法律的人加以威胁……我不得不同意他要像对付敌人那样来对待我，但是我絕不能容忍他像命令傀儡那样来命令我，以至使他的智慧和无知成为我的指南'(第 256 頁)。——因此，当法律把破坏者当作敌人来处理的时候，我們这位桑乔并沒有对法律表示絲毫的不滿。他对法律的仇視，仅仅在于反对它的形式，而不是反对它的內容。以絞刑或車裂刑威吓他的任何惩罰性的法律，对他說来都是完全可以接受的，因为他可以把这个法律看作是宣战。如果人們抬举他，认为他是敌人而不是傀儡，他就可以自安自慰了。其实他至多是'人'的敌人，然而他却是柏林条件的傀儡。"——編者注

假托的理由："縱令**有人认**为人民中每个人都表現出同样的意志，并因此产生出一个完善的**普遍意志**（！），这也絲毫不会改变事情本身。难道**我**在今天、明天不是受**我**昨天的意志所束縛嗎？…… **我的**創造物，即**我的**意志的一定的表現，就会变成**我的**統治者，而**我**……創造者，在**我的**生活的巨流中、在**我的**消融过程中就会受到拘束……由于**我**昨天是一个有意願的人，所以**我**今天成为一个无意志的人。昨天**我**有自由意志，而今天**我**就沒有自由意志了。"（第258頁）

革命派和反动派都曾不止一次地說过，在民主制度下，每个个人只是在一瞬之間行使了自己的主权，跟着便退出了統治。圣桑乔在这里"笨拙地"企图把这个說法据为己有，并且把它套在自己的关于創造者和創造物的現象学理論上。但是，創造者和創造物的理論使这种說法失去了任何意义。按照他的这个理論，圣桑乔今天的成为一个无意志的人，并不是因为他改变了昨天的意志，也就是說，并不是因为他今天有了别的特定的意志，也不是因为昨天作为他的意志的表現被提升为法律的那些廢話已經成为他今天的、更清醒的意志的桎梏和枷鎖。相反地，按照他的理論，他今天的意志之所以**必然是**他昨天意志的否定，是因为作为創造者的他有义务必須消灭自己昨天的意志。只有当他"无意志"的时候，他才是創造者；而当他眞正有了意志的时候，他总是創造物（参看"現象学"一节）。可是在这种情况下，决不能因为他"昨天是一个有意願的人"就說他今天是一个"无意志的人"，相反的却应該說：不管他昨天的意志是否具有法律的形式，他总是自己昨天意志的**敌人**。在这两种情况下，他都可以像他习慣于消灭一切的情况一样把这个昨天的意志消灭掉，也即是作为**自己的意志**消灭掉。这样一来，他就充分地滿足了自我一致的利己主义。因此，他的昨天的意志作为法律是否具有某种在他头脑之外的存在形式，这是沒有什么

区别的，——特别是当我们回忆起“从他那里溜跑的話”早已同样地对他进行反抗。在以上引用的那段話里，圣桑乔所希望維持的却不是他的自我意志，而是自己的**自我意志、意志自由、自由**，这是严重地違反自我一致的利己主义者的道德誡条的。圣桑乔違反了这种道德誡条，竟偏执到这样的程度，甚至把他在前面所大声反对的內心自由即反抗意志的自由，宣布为真正的独自性。

桑乔大声喊叫道：“怎么改变这一点呢？只有一个方法：那就是不承认任何义务，也就是說，不要束縛自己也不要让自己受到束縛。——但某人会束縛我！——**我的**意志任何人都不能束縛，**我的**反抗意志永远是**自由的**！”（第258頁）

“銅鼓和喇叭
都贊頌他的青春的光輝！”96

在这里圣桑乔却忘掉了“发揮这样一个簡单的反思”，即只要他的“意志”反对他的意志，因而是一个“反抗意志”，那末他的“意志”始終还是一个受“束縛”的意志。

在上述关于单个人的意志受到表現为法律的普遍意志的束縛这个說法中，他也尽情地发揮了唯心主义的国家观点，——这种观点把一切問題都归結为“意志”，同时造成許多法国作家和德国作家在毫不足道的微小問題上所犯的穿凿附会和钻牛犄角①。

---

① 手稿中**删去**了以下这一段話：“个人明天的自我意志是否会覚得自己受到它昨天帮助制定的那些法律的約束，这就要看在这段时期里是否出現了新的情况，个人的利益是否已經改变，以至昨天制定的法律已經不再适合这些改变的利益了。如果这些新的情况侵害了整个統治阶級的利益，那末这个阶級一定会改变法律。如果这些新的情况只触犯个别的人，那末这些人的反抗意志当然不会受到大多数人的任何注意。

由于桑乔有这种反抗意志的自由，所以他現在能够又想起用其他人的意志来限制一个人的意志，而这情好就是以上所說的对国家的唯心主义观点的

附带地說，如果这里所談的只是关于"有意志"，至多只是关于"反抗意志"，而不是关于"能够实现意志"，那末为什么对于"意志"和"反抗意志"的这样一个内容丰富的对象——国家的法律，圣桑乔竟决然要把它撇掉，这就令人費解了。

"法律……等等，这就是我們到現在为止所获得的东西。"(第256頁)

乡下佬雅各还有什么不相信的呢！

——

到現在为止我們所看到的那些等式，都是对于国家和法律具有毀灭性的。眞正的利己主义者本来就应該对这二者采取純粹否定的态度。占有国家这一点我們沒有看到，然而我們很欣幸地看到了圣桑乔如何玩弄偉大的把戏，并且用簡单地改变意志——当然这个意志仍然是依賴于純粹的意志的——的方法把国家消灭了。然而这里也并不是沒有占有的情况，虽然占有在这里都只是偶然出現的，只在以后才能"有时"提供一些結果。

国家的意志，别人的意志——我的意志，自有的意志，

国家的統治者的意志——我的自有的意志，

这两个对偶式还可以这样合并：

基础。

'如果每个人都能做他想做的一切，那末必然会天下大乱——誰說每个人都能做(他想做的"这几个字在这里被机智地删去了)一切呢？'——

'但願你們每个人都成为万能的我！'——自我一致的利己主义者曾經这样宣布。

我們再往下讀：'你既然沒有任何义务准許人家来碰你一下，那你为什么生存在世呢？自卫吧！誰也不会来碰你。'(第259頁)而为了清除区别的最后假象，他在这一个'你'的后面还安放了'几百万名''卫士'，这样就可以使他的全部論断同卢梭式的国家理論的'笨拙'原理完全相像了。'——編者注

別人意志的統治——自有意志的統治。

这个新的对偶式一向就是施蒂納用自己的自我意志来消灭国家的一个隐蔽的基础。在这个新的对偶式中，他撿起了对于专断的統治，思想观念的統治的政治幻想。他也可以这样表达：

法律的专断——专断的法律。

然而圣桑乔却从来沒有使他的表示方式达到这样簡单明确的程度。

在第三个对偶式中，我們已經看到了“自身內的法律”，但是在下面这个对偶式中，他更直截了当地据有了法律：

法律，国家的意志表示——{法律，我的意志的表示，
我的意志表示。

“当然，誰都可以宣告哪些行为他可以容忍，因此他也能用法律来禁止那些相反的行为；……”（第256頁）

这种禁止必然要同威胁并用。最后这个对偶式，对于“犯罪”这一节也有重要的意义。

插曲。在第256頁上我們看到，“法律”和“任意发号施令”并无区别，因为这二者都是“意志表示”，因此也就是“命令”。在第254、255、260、263頁上，表面上似乎是在談“一般国家”，偷偷地却塞进了普魯士国家，討論了那些“福斯报”认为最重要的問題，如关于法治国、官吏能否被撤职、官僚架子等等廢話。在这里唯一重要的发現是：旧法国議会坚决主張正式登录国王敕令的权利，因为它們願意“根据自己的权利来裁断一切”。法国議会对国王法律的登录賦予效力是和資产阶級的产生同时产生的，也是和那时获得絕对权力的国王不得不为仰仗他們所依賴的别人的意志这一点向封建貴族和外国表白自己，并必須給予資产阶級以某种保障的事实一起

来的。关于这一些,圣麦克斯很可以从他心爱的弗朗斯瓦一世的历史中得到更詳細的知識,而且,在他嘴里重新撿起这个問題以前,他也可以去查一查“三級会議和其他国民議会”(1788年巴黎版,共14卷)这本书里关于法国議会要什么或不要什么,以及它們所具有的意义。这里来一段簡短的插曲談談我們这位有統治欲望的圣者博覽群书的情况,也是合适的。除了这些理論书籍例如“費尔巴哈文集”、“鮑威尔文集”以及作为他主要的創造源泉的黑格尔的傳統,——除了这些枯燥的理論文献以外,我們的桑乔还利用并引証了以下这些史料:关于法国革命的有魯滕堡的“政治演說”、鮑威尔兄弟的“回忆录”;关于共产主义的有蒲魯东的著作、奧·貝克尔的“民众哲学”、“二十一印張”和布倫奇里的报告;关于自由主义有“福斯报”、“薩克森祖国报”、“巴登議院的記录”、又是“二十一印張”以及埃·鮑威尔的划时代的著作。此外,时而在这里时而在那里他作为历史文献引用的有:“圣經”、施洛塞尔的“十八世紀”、路易·勃朗的“十年历史”、辛利克斯的“政治讲义”、蓓蒂娜的“君王必讀”、赫斯的“三头政治”、“德法年鑒”、苏黎世出版的“軼文集”、摩里茨·卡利埃尔关于科倫宗教会議的著作、1844年4月25日巴黎貴族院会議、卡尔·瑙威尔克的著作、“爱米利亚·加洛提”、“圣經”,——总之,他把整个柏林閱覽室及其所有者維利巴尔德·阿列克西斯-卡巴尼斯都搬来了。看了圣桑乔的这些淵博的事例以后,我們就不难理解为什么对他說来世界上有这么多的異物——圣物了。

III. 犯罪

注釋1.

“如果你容許另一个人认为你是对的,那末,你也应該同样地容許他认为

你是不对的。如果你从他那里得到辯白与报酬，那末，你也要期待他的控訴和惩处。与法并行的是**違法**，与守法并行的是犯罪。你——是一什么人？——你是罪犯！！”（第262頁）

与 code civil〔民法典〕并行的是 code pénal〔刑法典〕。与 code pénal 并行的是 code de commerce〔商法典〕。你是什么人？——你是商人！

圣桑乔是很可以免了我們这种惊人的意外的。“如果你容許另一个人认为你是对的，那末，你也应該同样地容許他认为你是不对的”，他的这句話如果加进了新的定义，是已經丧失了任何意义的。要知道，根据上面所引的一个等式，在他那里已經是这样說了：如果你容許另一个人认为你是对的，那就是让你自己承认别人的权利，也就是破坏了你的权利。

A. 犯罪和刑罚的簡单圣化

（a）犯罪

談到犯罪，正如我們已經看到过的，它只是自我一致的利己主义者这个普遍范疇的名称，是圣物的否定、罪孽的名称。在所引的对偶式和等式中所看到的圣物的实例（国家、法、法律），很可以把我对这些圣物的否定态度——或系詞——也称为犯罪，同样，在談到同样是圣物的实例的黑格尔邏輯学时，圣桑乔也可以說：我不是黑格尔邏輯学，我是黑格尔邏輯学的罪人。而前面既談到法、国家等等，那他也本应这样继續說下去：罪孽或犯罪的另一个例子就是所謂法律的或政治的犯罪。但他沒有这样做，他反而詳尽地向我們叙述：这些罪行是

反对圣物的罪，

反对固定观念的罪，

反对怪影的罪，

反对"人"的罪。

"只是反对圣物才是罪犯。"(第 268 頁)

"刑法典只是由于圣物才存在的。"(第 318 頁)

"从固定观念中产生犯罪。"(第 269 頁)

"我們在这里看到，又是'人'创造罪行、罪孽以及法的概念〈前面所讲的恰好相反〉。在一个人那里，我若认不出是人，那这个人就是罪人。"(第 268 頁)

注釋 1.

"如果不假定一个人必須按照我所认为对的而行动，我能否认为他是对我犯了罪呢？〈这一論断是反对革命时期的法国人民的〉按照我所认为对的而行动，我称之为正义、善行等等，相反就是犯罪。因此，我认为：别人……作为应該服从某种'合理的'法律〈使命！命令！任务！圣物！！！〉的生物，就該与我一起向同一目的进攻。怎样才算是一个人，怎样才算眞正像人一样地行动，应当由我来确定，我并且要求每人都把这一法律看作是自己的准則和理想，不然，他們就是罪人和罪犯"……(第 267、268 頁)

这时，他在那些在恐怖时期被自主的人民以神圣的名义斬了首的"具有独自性的人"的墓前頗有先見之明地痛哭流涕了一番。接着他又举例指出如何才能根据这个神圣的观点来制定眞正犯罪的名称。

"如果，像在革命时期那样，这个怪影、人被了解为'善良的市民'，那末，从这个人的概念里也同时确定了那些众所周知的'政治罪行和犯罪'。"〈其实桑乔应該这样說：这个概念等等本身产生了这些众所周知的犯罪。〉(第 269 頁)

在"犯罪"这一章中，輕信是我們这位桑乔的无上品质。这在桑乔濫用 citoyen〔公民〕的同义語，把革命的长裤汉变为柏林的

"善良的市民"的一点上，可以看到它的光輝范例。在圣麦克斯看来，"善良的市民和忠誠的官吏"是不可分割地彼此联在一起的。于是，"例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等"都成了"忠誠的官吏"，而丹东却成为賬目不清的罪人，是他乱花了国家的錢財。圣桑乔眞算为普魯士市民和农民奠定了一部革命历史的良好基础。

注釋 2. 这样圣桑乔把政治的和法律的犯罪作为一般犯罪的例子——即他所制造的罪行、罪孽、否定、仇視、侮辱、对圣物的鄙視、对圣物的无礼举动等等范疇的例子向我們提出以后，他就能够頗具自信地声称：

"在犯罪中，向来就是利已主义者肯定自身，而圣物是受到嘲弄的。"（第 319 頁）

在这里一切至今所犯的罪行都記在自我一致的利已主义者的"貸方"賬上，尽管后来其中某些罪行还必須轉入"借方"。桑乔认为：人們至今的犯罪都只是为了嘲弄"圣物"，不是为了反对事物，而是反对体現在物中的圣物。某个可怜虫偷窃了别人的塔勒①，由于这种偷窃行为可能归結为犯罪的范疇，所以我們的可怜虫只是由于犯法使他高兴才进行偷窃的。正如乡下佬雅各在上面所想像的一样，一般說来只是为了圣物才頒布法律，所以正是为了圣物才把小偷关进监獄。

（b）刑罰

由于我們在这里所要談的正是法律的和政治的犯罪，所以我們在这方面也一定会知道："通常理解的"这些罪行通常会招致刑

---

① 塔勒(Taler)是旧时德国的貨币，相当于三个馬克。——譯者注

罰，或者像圣书所写的，“死是罪孽的报应”。在我們已經知道了关于罪行的一切之后，不言而喻，刑罰就是圣物的自卫和对它的亵瀆者的反抗。

注釋 1.

“刑罰只是作为对冒犯圣物的一种贖罪才有意义。”（第 316 頁）通过德爾，“而希望使法、怪影〈圣物〉得到滿足，那就是做了蠢事。圣物”在这里“必須对人自卫”。〈圣桑乔在这里“做了蠢事”，錯誤地把“人”当作“唯一者”、当作“特殊的我”，等等。〉（第 318 頁）

注釋 2.

“刑法典只是由于圣物才存在，刑罰一取消，它就会自行消灭。”（第 318 頁）

其实圣桑乔想要說的是这样：刑法典一取消，刑罰就会自行消灭，也就是說，刑罰只是由于刑法典才存在。“但是”，只是由于刑罰才存在的刑法典“不是胡說嗎”？只是由于刑法典才存在的刑罰“不同样也是胡說嗎？”（桑乔[反对]赫斯，“維干德”第 186 頁）桑乔在这里把刑法典錯认为神学道德的教科书了。

注釋 3. 犯罪怎样从固定观念中产生，可以用下面这段話作为例子：

“婚姻的神圣性，这是固定观念。从神圣性中可以得出：私通就是犯罪，所以，某种婚姻法为此而給予或长或短的刑罰。”〈这使“德……①議会”和“全……②皇帝”以及“日本天皇”和“中国皇帝”特别是“苏丹皇帝”不胜烦恼。〉（第 269 頁）

弗里德里希-威廉四世认为他有力量按照神圣的标准来制定

① “德国的”。——編者注

② “全俄的”。——編者注

法律，因此他总是与整个世界发生糾紛，他所能引以自慰的是：他至少是在我們的桑乔身上找到了这样一位充滿对国家信仰的人。让圣桑乔比較一下只存在于制定者头脑中的普魯士婚姻法和实际生效的 Code civil〔民法典〕条款吧！这样他就会看到神圣的婚姻法和世俗的婚姻法的区别了。在这个普魯士式的幻剧中，家庭的神圣性从国家的考虑出发既針对男方，也是針对女方的；而在法国的实踐中，妻子被看作是丈夫的私有財产，因私通而受到惩罚的只是妻子，并且只在行使其所有权的丈夫的要求下才加以惩罚的。

B. 通过对偶式获得犯罪和刑罚

在人的意义上的犯罪 = 違犯人的法律（違犯国家的意志表示，国家权力），第 259 頁及以下各頁。

在我的意义上的犯罪 = 違犯我的法律（違犯我的意志表示，我的权力），第 256 頁以及 passim〔到处都是〕。

这两个等式像对偶式一样彼此对立，其对等仅仅是由于“人”和“我”的对立。它們只是上面已經說过的一切的結果。

圣物惩罚“我”——“我”惩罚“我自己”。

犯罪 = 对人的法律（对圣物）的仇視。——仇視 = 反对我的法律的犯罪。

罪犯 = 圣物的敌人或反对者（作为法人的圣物）。——敌人或反对者 = 反对“我”即有形体的“我”的罪犯。

刑罰 = 圣物对“我”的自卫。——我的自卫 = “我”对我的刑罰。

刑罰 = **人对"我"赔罪（复仇）。** } —— { **赔罪（复仇）** = **"我"对我的刑罰。**

在最后这个对偶式中，赔罪也可以称为自我赔罪，因为这是和向人赔罪相对的对我的赔罪。

如果我們注意上述那些对偶式中的第一項，那我們还可以得出下面一系列更簡单的对偶式，在那里正題中总是神圣的、普遍的、别人的名称，而在反題中則总是世俗的、个人的、得来的名称。

犯罪——仇視。

罪犯——敌人或反对者。

惩罰——自卫。

刑罰——赔罪，复仇，自我赔罪。

这些等式和对偶式是如此簡单，甚至"天生的笨人"（第434頁）也能在五分钟內掌握这种"唯一的"思維方法。关于这些等式和对偶式，我們还会略加按語的。但事先让我們在已引述的話語之外再补充几条。

注釋 1.

"对于**我**，**你**永远不可能成为**罪犯**，而只能成为**反对者**"（第 268 頁），——在同样的意义上談到了"敌人"（第 256 頁）。——犯罪作为人的仇視在第 268 頁上引了"祖国的敌人"作为例子。——"**賠罪应該**〈道德公設〉**代替刑罰**，而**賠罪**的目的又不是为了滿足法或正义，而是使**我們**得到滿足。"（第 318 頁）

注釋 2. 圣桑乔在与現存政权的神圣灵光（風車）作斗爭时，他对这种政权却沒有絲毫的认識，并且他也完全不想攻击它；他只是提出了一項道德要求，即人們把"**我**"对这种政权的关系在形式上加以改变（参看"邏輯"一节）。

"他〈即**我的**敌人，在他后面有几百万人〉把**我**当作他的敌人，**我**不得不忍

受〈装模作样的声明〉，但我决不容許他把我当作他的傀儡来摆布，不容許他的理智或不智成为我的准繩"〈第256頁，在那里"敌人"給我們那位桑乔留下了十分有限的自由，二者任擇其一：或者是容忍把他当作傀儡来摆布，或者是忍受罌林为他的 posaderas〔屁股〕所准备的三千三百大鞭。这种自由是任何刑法典都会賦予他的，当然，刑法典不会預先問我們这位桑乔，該用什么方式来宣示它对他的仇視〉。——"縱令**你**作为一种力量〈是令反对者"**敬畏的**力量"〉可以使反对者**敬畏**，但是毕竟**你**不会因此而成为圣化的权威，——只要你的反对者不是**暴徒**的話。他沒有义务要**尊重**和**敬仰你**，尽管**他注視你**和**你的**力量。"(第258頁)

圣桑乔这样格外认眞地在"使人敬畏"和"被人敬仰"、"注視"和"敬仰"之間的差别上斤斤計較，这里最多也只是十六分之一的差别，他自己就是一个討价还价的"小販"①。当圣桑乔"注視"某人时，"他就生活在反思中，并有了进行反思、敬仰并感到敬畏和畏惧的对象"(第115頁)。

在以上所引的等式中，刑罰、报仇、賠罪等等仅仅是作为从我中产生的东西来叙述的。在圣桑乔作为賠罪的对象的时候，对偶式可以顚倒过来：那时自我賠罪就变成由别人給我以滿足，或者我的滿足受到破坏。

注釋3. 过去有些思想家可能想像：法、法律、国家等产生于普遍概念，归根到底产生于人的概念，并且也是为了这个概念而被創造的；这些思想家也自然可以想像：犯罪只是由于对一个概念的狂妄放肆才构成的，犯罪一般說来就成为对概念的嘲弄，惩罰犯罪也只是为了向受辱的概念賠罪。关于这一点，我們在前面談到权利以及在更前一些談到教阶制的时候，凡是需要讲的都已經讲过了，讀者可以相应参照。在以上所引的对偶式中，圣化了的定义：犯

① 双关語：Schächer——暴徒；Schacherer——討价还价的小販。——編者注

罪、刑罰等等用来和另一定义的名称相对立，这后一个定义是圣桑乔根据自己喜爱的做法从前者引伸出来而后攫为己有的。这种新的定义——正如前面所述，它在这里作为簡单的名称出现——是世俗的，因此应該包含直接的个人的关系并反映实际的关系（参看“邏輯”一节）。但法的历史表明，在最早的和原始的时代，这些个人的、实际的关系是以最粗鲁的形态直接地表現出来的。随着市民社会的发展，即随着个人利益之发展到阶級利益，法律关系改变了，它們的表現方式也变文明了。它們不再被看作是个人的关系，而被看作是一般的关系了。与此同时，对彼此冲突着的个人利益的維护也由于分工而轉入少数人手中，从而法的野蛮的行使方式也就消失了。在以上所引的对偶式中，圣桑乔对法的全部批判只限于把法律关系的文明的表現和文明的分工說成是“固定观念”、圣物的果实，而关于冲突的野蛮表現和調停冲突的野蛮方式，他反而为自己保留下来。对于他来說，全部問題只在于名称；至于問題本身他絲毫沒有接触到，因为他不知道法的这些不同形式所賴以产生的現实关系，因为他只是把阶級关系在法律上的表現看作是过去野蛮关系观念化了的名称。例如，从施蒂納式的意志表示中，我們又发現了决斗，从仇視、自卫等等中又发現了暴力統治的模版和古老封建习俗的实踐，从賠罪、报仇等等中发現了 jus talionis〔报复刑〕、古德意志的罰款、compensatio〔賠偿〕、satisfactio〔賠罪〕，总之，发現了 leges barbarorum〔野蛮法典〕和 consuetudines feodorum〔封建习俗〕的主要內容，这些东西桑乔不是从图书館中而是从他从前的主子所讲的关于高卢的阿馬狄斯故事中得知并成为他心爱的东西的。因此，归根結底，圣桑乔所得出的結論仍是一个无力的道德誡条，即每个人应为自己找求滿足并由自己来执行

刑罰。他相信堂吉訶德的話，他认为通过簡单的道德誡条他就能把由于分工而产生的物质力量毫不費力地变为个人力量。法律关系与由于分工而引起的这些物质力量的发展，联系得多么紧密，这一点是从法院权力的历史发展和封建主对法的发展的抱怨中已經可以看清楚的（例如，参看前面所引証的蒙泰的著作，14、15世紀）。正是在介于貴族統治和資产阶級統治之間的时期，当时两个阶級的利益彼此发生了冲突，欧洲各国之間的貿易关系开始重要起来，从而国际关系本身也带上了資产阶級的色彩，正是在这样一个时期，法院的权力开始获得重要的意义；而在資产阶級統治下，当这种广泛发展的分工成为絕对必要的时候，法院的权力达到了自己的最高峰。至于这些分工的臣僕、法官們、甚至是 professores juris〔法学教授們〕如何想法，那是完全无关紧要的。

C. 通常理解的和非通常理解的犯罪

我們在上面已經看到，通常理解的犯罪被歪曲，因而被記入非通常理解的利己主义的“貸方”。現在这种歪曲已是昭然若揭了。非普通的利己主义者現在发現：他所犯的只是必須与普通的犯罪相对立的非普通的犯罪。因此，我們把普通的犯罪記入上述的利己主义的“借方”，pr. contra〔正反相对〕。

普通罪犯对别人財产的斗爭也可作如下的表达（尽管这适用于任何竞爭者）：

他們“寻求别人的財物”（第265頁），

寻求神圣的財物，

寻求圣物，因此普通的罪犯变成一个“信神者”（第265頁）。

但是，非通常理解的利己主义者对通常理解的罪犯的这种责备，完全是表面的，——要知道，不是别人，正是他本人在到处寻求神圣的灵光①。实质上他之責备罪犯，不是因为后者寻求“圣物”，而是由于他寻求“財物”。

在圣桑乔創造了“自有的世界——天国”（这一次他在自己的头脑中創造了搬入現代世界的一个决斗和游侠騎士的世界），与此同时引經据典地証明了他作为騎士罪犯与普通犯罪者的区别之后，他又开始了对“龙蛇和鴕鳥、妖精”、“幽灵、怪影和固定观念”作十字軍的征伐。他的忠实奴僕施里加則虔誠地紧跟在后面。但是当他們赶路的时候，发生了和一些不幸的人的惊人遭遇：这些不幸者就像塞万提斯在第22章中所叙述的一样，是被拖往他們所不願去的地方去的。当我們的游侠騎士和他的侍从堂吉訶德向前按轡徐行时，桑乔抬头一看，迎面来了十二个人，手戴鐐銬，被一条长鏈鎖成一串，陪伴着他們的是一个解官和四个解差；他們都是屬于神圣保卫团[97]，圣物保卫团，屬于圣物的。当他們漸漸走近，圣桑乔彬彬有礼地請求押送兵向他說明——如果他們方便的話——这些人为什么被鎖上鐐銬往前押送。这些都是国王陛下的苦役犯，現在押送他們到施潘道[98]去，您应該知道的，就是这些。圣桑乔叫道：怎么，被强迫的人嗎？国王对任何一个“自己的我”横施强暴，这是可能的嗎？在这种情况下，我号召我自己去完成制止这种强暴的使命。“国家的行为是暴力行动，国家把暴力行动叫作法，而把个人的强暴行动叫作犯罪。”这里圣桑乔馬上首先来劝告那些犯罪者，叫他們不用悲伤，他們虽然“不自由”，但却是“具有独自性的”，

① 双关語：scheinbar——“表面的，虛伪的”；Heiligenschein——“神圣的灵光”。——編者注

虽然他們的“骨头”在鞭打之下可能要“吱吱发响”，甚至有人可能会被“折断了腿”，但是——他說——你們会克服这一切的，因为“你們的意志任何人都不能束縛！”“我确实知道，世界上沒有那种魔法像某些蠢人所想像的那样，能够推动意志和强制意志，因为意志是我們的自由的任性，还沒有一种媚草或符咒能够制服它”。是的，“你們的意志任何人都不能束縛，你們的反抗意志永远是自由的！”

但是，这种說教沒有使苦役犯們平靜下来，并且他們依次地訴說他們所受到的不公平的判决，因此，桑乔說：“亲爱的兄弟們，从你們对我所說的这一番話中，我已經清楚，虽然你們是由于你們的犯罪而遭到惩罚，但你們却对你們受到的惩罚感到不滿，可見，你們是違反自己的意志而忍受这种惩罚的，并且对它十分不惬意。很可能，你們遭难的原因是：一部分人經不起拷打，一部分人沒有錢，另一部分人沒有庇护人，最后，也可能是由于法官的枉法以及沒有給你們以应得的权利、‘你們的权利’。所有这些迫使我告訴你們，为什么上天把我派到世上来。但是，由于自我一致的利己主义者的智慧要求我們不要用强暴来解决那种可以通过协商解决的事，所以我要請求解官先生和解差先生来打开你們手上的鐐銬，让你們各奔前程。此外，諸位解差先生，这些穷人絲毫也沒有得罪你們。况且对于自我一致的利己主义者，迫害那些沒有对他作过任何坏事的其他唯一者，也不合适。在你們看来，‘被偷的各类东西是居首要地位的’。不然，为什么你們这样热心‘反对犯罪呢’？‘是的，是的，我告訴你們’：‘你們是被道德所鼓舞，你們的內心充滿了道德观念’，‘对于你們敬对的东西，你們就追捕它’，——你們‘根据誓詞押送’这些苦役到‘牢獄’中去，你們是圣物！因此，請好好

把这些人放掉！否則，你們就非得和我打交道，‘只要活的我吹一口气，我就能横扫众生’，我会‘肆无忌憚地亵瀆’神圣，‘就是月亮我也是不怕的’。”

解官叫道：“瞧这个无耻之徒！”“把你头上的那个理发师銅盆戴戴正，走你的去吧！”

这时圣桑乔被这种普魯士的粗魯所激怒，提起长矛，以只有“同位語”所能达到的那种速度冲向解官，立即把他戳倒在地。現在出現了一場混战，苦役們乘机掙脫了鐐銬。堂吉訶德--施里加被一个解差扔进后备軍沟或羊沟里，而圣桑乔則完成了对圣物的斗爭的最偉大的英雄事迹。几分钟后，解差四散逃走了，施里加从沟里爬了出来，这一次总算暫时消除了圣物。

这时圣桑乔把获得了自由的那些苦役集合在自己的周圍，并向他們发表如下的演說（“圣书”第 265、266 頁）：

“普通的罪犯〈通常理解的罪犯〉是什么呢？这不就是那种不去追求屬于自己的东西而竟去追求屬于人民的东西，犯下无可救药的錯誤的人嗎？〈小市民和村民的无可救药的美文学家！〉他攫取别人的可鄙的財物〈对这一道德的判断苦役們一致发出哦哦之声〉，他做了信徒們追求屬于神的东西所做的事〈罪犯被看作善良的心灵〉。向罪犯提出規劝的神甫做的是什么呢？神甫指出，他犯了弥天大罪，他的行为亵瀆了国家奉为神圣的东西，即連国家臣民的生命也包括在內的国家財产。对此，神甫也許能更好地这样指責罪犯，說他玷污了自己〈苦役对这种利己主义地占有庸俗的僧侶的术語发出嘻笑声〉。因为他不鄙視别人的东西，竟还认为它是值得一偷的〈苦役发出低沉的怒声〉。如果他不是神甫〈一个苦役喊道：“通常理解的！”〉，他也許能做到这一点。”我“对罪犯讲話就像对利己主义者讲話一样，他会感到慚愧〈罪犯們并不因他呼吁要慚愧而感到慚愧，都毫不慚愧地高声叫好〉，他慚愧并不是由于他犯了反对你們的法律和反对你們的資財的罪，而是由于他认为可以逃避你們的法律〈这里只是指“通常理解的”“逃避”；在另外的地方我們也看到：“当我还不

能炸毀岩石的时候，我逃避岩石”，又例如，我甚至“逃避”“书报檢查机关”〉，认为可以追求你們的資財〈再一次高声叫好〉；他会感到慚愧……”

帕薩蒙特的基內斯、賊大王，一般說来，并不是太有耐性的，他忍不住叫道：“难道只要非通常理解的神甫开始‘規劝’我們，我們就只应該深感慚愧并俯首听命嗎？”

“他会感到慚愧，”——桑乔继續說，——“因为他沒有鄙視你們和所有你們的人，因为他在很少的程度上是利己主义者。〈桑乔在这里把别人的尺度运用于罪犯的利己主义。因此，苦役們里面出現了一陣怒号；弄得有点尷尬的桑乔赶紧收回話头，用演說的姿态轉向并不在場的“善良的市民”說道：〉但是，你們不能用利己主义者的語言和他談話，因为你們沒有罪犯那样偉大，你們沒有犯什么罪。”

基內斯又插嘴說：多么輕信啊，亲爱的！我們的獄卒在监獄里怎么不犯罪呢，他貪污，受賄，强奸……①

……他又暴露出他的輕信。反动分子早已知道：資产者用宪法来去除自然产生的国家并創立和締造自己的国家；“随着时間的推移”（自然地）“而形成的制宪权力让位于人的意志”；以及“这种締造的国家犹如制成的雕琢描繪的木料一样”等等。参看：菲埃魏的“政治和行政通訊”1815年巴黎版，“为反对意見分歧向法国人呼吁”；老薩朗的“白旗”和复辟时期的“法兰西报”以及博納德、德·梅斯特尔等人的早期著作。自由主义的資产者又責备老共和派——显然，像圣麦克斯很少知道資产阶級国家一样，他們很少知道共和派——說他們的爱国主义是“对一个抽象本质、一般观念的一种假热情”（本扎曼·孔斯旦“論征服的精神”1814年巴黎版第47頁），而反动分子則責备資产者，說他們的政治思想不过是

① 这里缺少十二頁手稿。——編者注

"富有阶級让不富有的人們去忍受的一种神秘东西"("法兰西报"1831年2月)。在第295頁上，圣桑乔把国家宣称为"以基督教精神教育人民的机构"，关于国家的基础，他只知道說："国家是用对法律的尊重"这"水泥""粘固起来的"；或者，圣物是用对圣物(作为系詞的圣物)的尊重"粘住的"(第314頁)。

注釋4.

"如果国家是神圣的，那末就应該有书报檢查机关。"(第316頁)——"法国政府爭执出版自由不是因为把它作为人权而爭执的，但它要求单个人提出担保，担保他确实是人。"〈Quel bonhomme!〔眞是一个乡下佬!〕乡下佬雅各"被召唤"去研究九月法令[99]〉(第380頁)

注釋5. 从这个注釋里我們获得了一些关于各种国家形式的最深刻的知識，乡下佬雅各把这些国家形式变为某种独立自在的东西，认为这些国家形式只不过是实現眞正国家的各种尝試。

"共和国不是什么别的东西，它只不过是君主专制，因为把君主叫作陛下或叫作人民，这反正一样，二者都是至尊〈圣物〉……，比起共和政体来，立宪制度是前进了一步，因为它是在消融过程中的国家。"关于这种消融，他是这样解說的："在立宪的国家中……政府想成为絕对的，人民也想成为絕对的。这两个絕对〈即两个圣物〉彼此相互抵銷。"(第302頁)——"我不是国家，我是国家的創造性的无"；"从而所有問題〈关于宪法等等〉都沉沒在它們的眞正的无之中。"(第310頁)

他应該增加一段：上面引的关于国家形式的那些話只不过是这种"无"的义釋，这种"无"的唯一創造物就是上面引的那一句話：我不是国家。圣桑乔完全是按照德国教书匠的方式就共和政体"本身"来談共和政体，当然，共和政体，例如希腊共和政体，要比君主立宪政体古老得多。

在像北美这样的民主的代議制国家中，阶級冲突已經达到那

种程度，以至君主立宪政体为时势所迫才采取了这种形式。当然，关于这一点，他是一无所知的。他的关于君主立宪的一些言論表明：从 1842 年（按照柏林历书）起，他什么也沒有学到，也什么也沒有忘記。

注釋 6.

“国家只因为**我**对**我自己**的蔑視而存在”，并且“将随着这种輕視的消失”而完全消失〈根据这点，世界上一切国家如何尽快地“消失”，只依賴于桑乔。这是注釋 3 的顛倒过来的等式的重复，参看“**邏輯**”一节〉：国家只当其**統治着我**时才存在，才是 *Macht*〔**权力**〕，才是 *mächtiger*〔**有权力的**〕。**或者**〈奇怪的**或者**，它恰恰証明它所要証明的相反面〉**你**能否想像这样一个国家，这个国家里的全体居民〈从“**我**”跳到“**我們**”〉nichts aus ihm *machen*〔竟不知道它的**意义**在哪里〕。”（第 377 頁）

关于«Macht»〔“权力”〕、«mächtig»〔“有权力的”〕和 «machen»〔“做”〕这些同义詞，我們沒有必要再去詳細談了。

在每一个国家中都有这样一些人，他們知道国家对他們有什么样的意义，也就是說在国家里并通过国家**他們自己**具有什么意义，桑乔由此得出結論：国家是凌駕于这些人之上的权力。在这里的問題仍旧是从自己的头脑中挤出来的国家的固定观念的問題。乡下佬雅各还始終在梦想，国家仅仅是一个观念，并相信这一国家观念的独立权力。他是眞正的“国家狂信者，对国家着迷的人，是政治家”（第 309 頁）。黑格尔把那些还是从个人——尽管仅是从这些个人的意志——出发的政治思想家的国家观念理想化了；黑格尔把这些个人的共同意志变为絕对意志，而乡下佬雅各則 bona fide〔眞心誠意地〕把这种对意識形态的观念化看作是正确的国家观，并且在这种信念下，声称絕对就是絕对的，用这样的方法来評論这种国家观。

5. 作为資产阶級社会的社会

对于这一章我們要讲得比較多些，因为这一章是“圣书”中所有的混乱章节中故意弄得最混乱的一章，因为这一章同时也出色地說明我們这位圣者是多么难于认識世俗面貌的事物。他不是把事物描繪成尘世的，而是把它們神圣化；他只是把他个人的神圣观念“贈送”給讀者。在討論到資产阶級社会本身以前，我們还要先听一听关于一般地对財产以及对財产同国家的关系的某些新解釋。这些解釋看来是新而又新的，因为它們使圣桑乔有理由重新引用自己对于法和国家所做的那些特别得意的等式，并从而在更大的程度上賦予自己的“論断”以“各式各样的轉变”和“变形”。自然，这里只引用一下我們已經遇到过的等式中的最后几項就够了，因为讀者大概还記得它們在“我的权力”这一节中的联系。

私有財产或資产阶級財产 ＝ 非我的財产
＝ 神圣的財产
＝ 别人的財产
＝ 被尊重的財产或对别人財产的尊重
＝ 人的財产(第 327、369 頁)。

从这些等式中又得出以下这些对偶式：

資产阶級意义上的財产——利己主义意义上的財产（第 327 頁）

“人的財产”——“我的財产”

(“人类的資产”——我的資产)第 324 頁。

等式：　　人 ＝ 法

＝国家政权。

私有财产或資产阶級財产＝合法的財产(第324頁)，

＝法所賦予我的东西(第332頁)；

＝有保障的財产，

＝别人的財产，

＝屬于别人的財产，

＝法的范圍以內的財产，

＝法定的財产(第367、332頁)，

＝法的概念，

＝某种精神的东西，

＝普遍物，

＝虛构，

＝純粹思想，

＝固定观念，

＝怪影，

＝怪影的財产(第368、324、332、367、369頁)。

私有財产＝法的財产，

法＝国家的政权，

私有財产＝国家政权內的財产

＝国家財产，或者

財产＝国家財产。

国家財产＝我的非財产。

国家＝唯一的所有者(第339、334頁)。

現在我們得到以下这些对偶式：

私有财产——利己主义的财产。

法(国家、人)所規定的财产——我所全权規定的财产(第339頁)。

法所賦予我的东西——我的权力或暴力所賦予我的东西(第332頁)。

别人所給的财产——我取得的财产(第339頁)。

他人的合法的财产——他人的合法的财产就是我认为是法的东西(第339頁)。

如果用全权代替权力或采用已經引用过的公式等办法，那末这就又可重复为千百个其他的公式。

私有财产＝对一切他人的財产的排斥 ——{ 我的财产＝以一切他人的财产为财产。

或写为：

只以某些对象为财产——以一切为财产(第343頁)。

作为上列等式中的关系或系詞的異化也可以表达为下列对偶式：

私有财产 | ——利己主义的财产。

"以对待圣物和怪影的态度对待财产"，
"尊重财产"，
"要对财产尊重"(第324頁)。

——{
"拒絕神圣地对待财产"，
不再把财产看作異己的东西，
不再怕怪影，
不要对财产尊重，
要对财产不尊重(第368、340、343頁)。
}

上列等式和对偶式中包含的占有方式将在"联盟"一章中才会

得到解决，但是，因为我們暫时还置身于“神圣的社会”，所以这里我們关心的只是神圣化。

注釋。在“教阶制”那一章中，我們已經討論过为什么思想家們可以把財产关系看作“人”的关系。这种关系的各种形式在各种不同的时代按个人对“人”如何設想而定。这里我們只須回顧一下这段分析。

論断 1. 关于地产的析分、地役权的贖买和大地产对小地产的吞并。

这一切都是从神圣的財产以及下面的等式中引伸出来的：**資产阶級的財产 = 对圣物的尊重。**

（1）“資产阶級意义上的財产就是在**我必須尊重你的財产**这种意义上的神圣的財产。‘尊重財产！’因此政治家們希望每个人都拥有一小块地产，并且这种願望多少引起了地产的大量析分。”（第 327、328 頁）（2）“政治自由主义者想使一切土地使用权尽可能都被贖买而使每个人都成为自己土地的自由的主人，尽管这块土地只有一个人的粪便就够施肥之用这么大的土壤量〈土地有土壤量！〉……　不管这块土地多么小，只要人有自有的、被尊重的財产就行！　一个国家中这种所有者愈多，自由人和优秀的爱国者也就愈多。”（第 328 頁）（3）“政治自由主义和一切宗教一样，把希望寄托在尊重、人道和爱的美德上。于是它也生活在无休止的苦恼中。因为在实踐中人們对什么都不尊重，而天天都有小占有被大所有者收购，‘自由人’变成短工的事。相反，假使‘小所有者’想到，大財产也屬于他們，那末他們就不会让自己如此毕恭毕敬地被排斥于这些大財产之外，而也就不会被别人排斥了。”（第 328 頁）

（1）首先，土地析分的整个过程（圣桑乔只知道这个过程是圣物）在这里是从“政治家們”“塞进自己头脑中”的单純幻想引伸出来的。因为“政治家們”要人們“尊重財产”，所以他們“希望”析分土地，但是这个过程在各地却是通过对别人財产的不尊重而进行的！“政治家們”的确“多少引起了地产的大量析分”。这么說来，法

国远在革命前——也像今天在爱尔兰和威尔士一部分的情形一样——在耕种方面早就有过土地析分，并且因为資本和其他条件不够而不能进行大規模耕种，这也是“政治家們”的业績了。其实，桑乔可以从下列現象中看出今天“政治家們”到底是怎样“希望”析分土地的：所有法国的資产者都因为土地析分会削弱工人間的相互竞爭以及从政治上的考虑而对析分土地不滿；其次，一切反动分子都只是认为析分土地是把地产变成現代的、产业的、成为买卖对象的、非神圣的財产（桑乔在老阿倫特的“回忆录”中就可以看到这点）。这里我們姑且不向我們这位圣者解釋，資产者在夺取政权以后一定要实行这种轉变（这种轉变既可以用取消超过利潤的地租的方法，也可以用析分土地的方法来实行）的經济的理由是什么；也不必对他解釋，这种轉变的各种形式如何决定于一个国家的工业、商业、航运等的发展水平。上面列举的有关析分土地的那些話不过是夸張地轉述一个簡单的事实，就是在不同的地方，“时而在这里和时而在那里”，都有大量的土地析分現象而已。这是用我們桑乔的圣化一切的說法来轉述的，而这些說法一般說来适用于一切，个别說来却一无用处。桑乔的上述的話包含的只是德国小資产者对于他們当然认为是異物、“圣物”的土地析分的幻想。参看“政治自由主义”一节。

（2）我們的圣者认为地役权的贖买是一种只是在德国才有的可怜現象，只是德国各邦政府因为邻近各国的先进状况和自己的財政困难而被迫实行的措施，我們的圣者却认为这种贖买是“政治自由主义者”所要实行，以便造成“自由人和善良的市民”的一种东西。桑乔的視野仍然未能超出波美拉尼亚省議会和薩克森州議院的范圍。德国的这种地役权的贖买从未引起什么政治的或經济的

后果；它是不彻底的办法，因而根本沒有起作用。至于在14和15世紀由于商业、工业开始发展起来以及地主需要用錢而发生的有历史意义的地役权的贖买，桑乔自然又是一无所知。想在德国实行地役权的贖买以便如桑乔所相信的創造善良的市民和自由人的那些人（例如施泰因和芬克）后来又发覚，要創造“善良的市民和自由人”，应該重新恢复地役权，正如在威斯特伐里亚現在試行的那样。由此看来，“尊重”正如对神的恐惧一样，在一切事物中都有用。

（3）桑乔认为小地产之所以被“大所有者”“收购”是因为在实踐中沒有“尊重財产”。竞爭的两种最常見的后果——集中和收购，一般說来，即竞爭（沒有集中就沒有竞爭），在我們的桑乔看来，是对資产阶級的、在竞爭中活动着的財产的侵犯。資产阶級財产由于它本身的存在就已被侵犯了。按照桑乔的想法，人們什么都不可以买，否則就要侵害財产①。究竟圣桑乔对地产的集中洞察得有多么深刻，从下面事实来看已很清楚：他只看到最明显的地产集中行为，只看到簡单的“收购”。小所有者变成短工后究竟怎样不再是所有者，按照桑乔的想法，是无法明白的。在下一頁（第329頁）中桑乔甚至还极庄严地反对蒲魯东并断言他們仍是“在耕地的使用上他們应得之份的所有者”，即工資的所有者。“可是，在历史上有时可以看到”下面的現象：有时大地产吞并小地产，有时小地产吞并大地产；圣桑乔认为，这两种現象根据“人們在实踐中对什么都不尊重”这个充足理由和平地融合起来。地产的其余各种形式在他看来也是这样。然后就是那句天才的“假使小所有者”如

① 手稿中删去了以下这一段話：“圣桑乔之所以讲出这种胡說，是因为他认为在法律上、思想上的表現的資产阶級財产就是現实的資产阶級財产，并且自己不能解釋为什么現实并不符合他的这种幻想。”——編者注

何如何！我們在“旧約”中曾看到，圣桑乔如何利用思辨的方法要求先輩想到后輩的經驗；現在我們又看到，他如何用空談的方法抱怨先輩不仅沒有想到后輩对他們的想法，而且也沒有想到他个人的胡說。多么“深奥”①的教书匠呵！假使雅各賓党人想到，他們会把拿破侖送上皇位；假使兰尼米德和 Magna Charta〔大宪章〕[100]时代的英国爵士們想到在 1849 年谷物法会被廢除[101]；假使克雷茲想到，路特希尔德会比他还富；假使亚历山大大帝想到，罗泰克会評判他，而他的帝国会落入土耳其人之手；假使泰米托克利斯想到，他会为奥托一世的利益而打敗波斯人；假使黑格尔想到，他会受到圣桑乔如此“卑鄙”手法的宰割……假使，假使，假使！然而圣桑乔所要談的是哪些“小所有者”呢？是談那些由于大地产之割碎才变成“小所有者”的沒有財产的农民呢，还是談那些由于集中而破产的現代农民呢？在圣桑乔看来，这两种情况正如两个鸡蛋一般地相似。在前一种情况下，小所有者根本沒有把自己从“大財产”里排斥出去，而是每个人都在别人无法排斥他和他的能力所及的范圍之內力图占有它。这种能力却不是施蒂納所标榜的能力，而是由完全經驗的关系所决定的，例如决定于他們的发展以及迄今为止資产阶級社会的全部发展，决定于地方性以及他們和邻区的或大或小的联系、所占取的地段之大小以及占有地段的人数，决定于工业条件、交往关系、运輸工具、生产工具等等。他們之中有很多人自己就变成了大土地所有者，由此可見，他們并沒有把自己从大地产中排斥出去。桑乔断言这些农民其实应該越过那在当时尚未存在而且在当时对他們說来是唯一的革命形式的土地析分阶段，应

① 原文中用的是柏林方言 Jescheitheit。——編者注

該一跃到达他的自我一致的利己主义中；于是桑乔使自己成为全德国的笑柄。姑且不談他的这些胡說，且說这些农民根本不可能按共产主义的方式組織起来，因为他們沒有实現共产主义联合的第一个条件即集体經营所必需的一切手段，而土地析分至多不过是引起后来对这种联合的需要的条件之一。总之共产主义运动决不会起源于农村，而总是起源于城市。

在后一种情况下，圣桑乔談到的是破产的小所有者，而他們无論在对完全沒有財产的阶級还是对工业資产阶級的关系方面总还和大土地所有者具有共同的利益。即使沒有这种共同利益，这种小所有者也还是无力占有大地产，因为他們居住分散，他們的全部活动和生活状况使他們不可能联合起来，而联合却是要占有大地产的第一个条件；同时，这种运动还須以一种更普遍得多而又完全不以他們为轉移的运动为前提。桑乔的这种冗长的論述归根到底就是說，他們应当干脆把对于他人的財产的尊重从自己的头脑中挤出去。以后我們还能听到有关这些东西的一些話。

最后，我們还要把这一句話記下来 ad acta〔备案〕：**“在实踐中人們对什么都并不尊重”**，所以显然問題“并”不在于“尊重”。

論断 No. 2. 私有財产、国家和法。

“假使，假使，假使！”

“假使”圣桑乔把法学家和政治家关于私有財产的那些流行的看法以及針对这些看法进行的爭論暫时放下，假使他从私有財产的經驗存在以及私有財产同个人的生产力的联系方面来考察这种私有財产，那末他現在向我們显示的他的全部所罗門式的智慧就会化为烏有。那时他就未必看不出（虽然他像哈巴谷[102]那样 capable de tout〔一切都能〕）：私有財产是生产力发展一定阶段上

必然的交往形式，这种交往形式在私有財产成为新出現的生产力的桎梏以前是不会消灭的，并且是直接的物质生活的生产所必不可少的条件。于是讀者也就不会看不到，桑乔就不得不研究物质关系，而不是使整个世界消失在一个神学道德的体系中，以便再把一个自称为利己主义道德的新道德体系和这个神学道德体系对立起来。讀者也就不会看不到，这里讲的完全是另外一回事，而不是"尊重"和不尊重。"假使，假使，假使！"

其实，这个"假使"只是桑乔上面所說的話的余音；因为"假使"桑乔做到了这一切，那末显然他就写不成他的圣书了。

由于圣桑乔竭誠接受把一切經驗关系顛倒过来了的那些政治家、法学家和其他思想家的幻想，而且还以德意志方式又加上了一些他自己的东西，因此私有財产在他那里就变成了国家財产，从而变为合法的財产，于是他就可以用这种財产做实驗来論証他在以上所列举的等式了。首先让我們仔細看一看私有財产向国家財产的轉变。

"財产問題只决定于政权〈相反，政权問題現时还是决定于財产〉，既然只有国家是掌权者，不管这是市民的国家还是游民的国家〈施蒂納的"联盟"〉或者只是人的国家，那末只有国家才是所有者。"(第333頁)

除了德意志"市民国家"，这里又出現了桑乔和鮑威尔的构思相同的幻想，而历史上起作用的各种国家結构却只字未提。他先把国家变成一个人，变成"掌权者"。至于統治阶級把本阶級的共同的統治組成公开的政权、組成国家这一事实，桑乔却把它理解为并且以德意志小資产阶級的方式曲解为："国家"是作为第三种力量組成起来反对这个統治阶級，并为对付这个統治阶級而攫取全部权力的。現在桑乔又用一連串的例子来論証自己的这个信念。

因为在資产阶級統治下和在其他一切时代一样，財产是和一定的条件，首先是同以生产力和交往的发展程度为轉移的經济条件有联系的，而这种經济条件必然会在政治上和法律上表現出来，于是圣桑乔就天眞地认为，

"国家使財产的占有〈car tel est son bon plaisir〔因为它覚得这样做好〕〉与某些条件联系起来，正如它使一切——例如婚姻——与某些条件联系起来一样。"(第 335 頁)

因为資产者不允許国家干預他們的私人利益，資产者賦予国家的权力的多少只限于为保証他們自身的安全和維持竞爭所必需的范圍之內；因为資产者一般以国家公民的姿态出現只限于他們的私人利益要他們这样做的范圍之內，所以这位乡下佬雅各认为他們在国家面前都是"无"。

"国家所关心的只有一点：自己致富；至于是张三富还是李四穷，这在国家看来全都沒有区别……他們两人在国家面前都是无。"(第 334 頁)

在第 345 頁中他从国家容忍竞爭这个事实中吸取了同样的智慧。

如果一个鉄路董事会只是在股东們付款并取得紅利的范圍內关心股东們，那末这位柏林的教书匠就会天眞地做出結論說：股东們"在董事会面前是无，正如我們在上帝面前都是罪人一样"。桑乔从国家在私有者面前的无能为力証明了所有者在国家面前的无能为力和他自己在这二者面前的无能为力。

其次。因为資产者在国家之內組織了自己財产的护卫工作，因而"我"不能"从那个厂主手中"夺去他的工厂，除非在資产阶級条件下即在竞爭的范圍內做到这一点，于是这位乡下佬雅各认为，

"国家拥有工厂是根据所有权，而厂主拥有工厂则只是根据采邑权和占有权。"(第347頁)

同样，我的看家狗"拥有"这幢房屋是"根据所有权"，而我只是根据"采邑"权、"占有"权从狗那里得到这幢房屋。

由于私有財产的隐蔽的物质条件往往不得不与有关私有財产的法学幻想发生矛盾——例如在征用財产时可以看出这一点——于是这位乡下佬雅各得出結論說：

"这里清楚地显露出一个在其他場合下是隐蔽的原則，这个原則就是，只有国家是所有者，而个别的人只是受采邑之封的人。"(第335頁)

"这里清楚地显露出"的只是我們这位可敬的市民的有眼看不到那隐蔽在"圣物"幕后的世俗的財产关系，他还得去向中国借一架"天梯"来，以便"攀登"到甚至是文明国家的教书匠所达到的那个"文化阶段"。桑乔在这里把由于私有財产的存在而产生的矛盾变成对私有財产的否定，于是正如我們在前面已經看到的，他对資产阶級家庭內部的矛盾也是这样处理的。

資产者、資产阶級社会的一切成員被迫結合成"我們"、法人、国家，以便保証他們的共同利益，并把由此获得的集体权力賦予——由于分工需要这样做——少数人；而这位乡下佬雅各却认为，

"每个人只有在挺身担当国家的我，或者是社会的忠順成員的时候才能享有財产……　誰是国家的我，即善良的市民或臣民，他就可以作为这样的我——而不是作为自己的我——安然地享有采邑。"(第334、335頁)

根据这种观点，每个人只有在他"挺身担当"鉄路董事会的"我"的时候才能握有鉄路的股票，这就是說，只有作为圣者，他才能握有鉄路股票。

圣桑乔这样要人相信私有财产和国家财产是等同的，然后他可以继續写道：

“如果說国家不任意地从个别人的手里夺去他得自国家的东西，那末这只是說国家不掠夺自己本身。”(第 334、335 頁)

如果說圣桑乔不任意劫掠他人的財产，那末这只是說圣桑乔不掠夺自己本身，因为他是把任何財产都“看作”自己的財产的。

我們不必再去分析圣桑乔关于国家和財产的幻想，例如他說国家用財产“引誘”和“奖励”个别人，說国家特别狠心地規定高額的临时附加税，以便当公民們不忠順时使他們破产，如此等等。总而言之，我們不必再去分析那个关于国家万能的德国小資产阶級的想法了，这是过去的德国法学家們已經有过而在这里是以冠冕堂皇的話渲染一番的想法。最后圣桑乔还企图用字源同义語学来肯定他关于国家財产和私有財产是等同的这种空泛的断語，然而这次他却該打他的博学的 en ambas posaderas〔屁股〕了。

“我的 Privateigentum〔私有財产〕不过是国家从它自己的財富中撥給我的，同时国家却因此掠夺 (priviert) 了国家的其他成員：我的私有財产就是国家財产。”(第 339 頁)

然而恰巧情况正好相反。罗馬的私有財产（这个字源学的花招只在这里适用）和国家財产处于最直接的矛盾中。不錯，国家給了平民以私有財产，但同时并未掠夺“其他”人的私有財产，而是掠夺了这些平民本身的国家財产(ager publicus)和他們的政治权利，因此正是这些平民，而不是圣桑乔所梦想的那些荒誕的“国家的其他成員”叫作 privati〔被掠夺的人〕。乡下佬雅各只要一来談“圣物”对之不能有先天的知識的正面事实的时候，就要在世界各个国家、各种語言和各个时代中当場出丑。

桑乔因国家吞并了全部财产而悲观失望，只得回到他內心深处的"憤怒的"自我意識中，在这里他大吃一惊，竟发現自己是文学家。他用下面这段新奇的話来表达这种惊愕：

"和国家对比，我越发清楚地感覚到，我还有一个巨大的权力，这就是对我本身的权力。"

这句話又进而发展成这样：

"我在我的思想上拥有眞正的財产，我可以用它来做生意。"(第 339 頁)

于是，"游民"施蒂納这个"只有空想財富的人"在悲观失望之余就下定决心要用他的思想的酸凝乳来做生意了①。但如果国家宣布他的思想是私貨，他又有什么狡計呢？請听吧：

"我不要它們了〈确是很聪明〉，并且要用它們与别人的思想交換〈当然要有一个条件，就是要有一个笨到同意这种思想交換的生意人才行〉，那末这些别人的思想就是我新买来的財产了。"(第 339 頁)

只要还沒有用白紙黑字写明他确实买到了他的財产，我們这位誠实的市民是不会放心的。請看在国遭不幸、警宪成災的条件下这位柏林市民的安慰："思想是免稅的！"

私有財产变成国家財产的看法最終归結为这样的想法：資产者只是作为屬于資产者类的一分子而占有財产，而这个資产者类的总称就是国家，它把財产作为采邑分給个别的人。这里事情又弄顚倒了。在資产阶級中，如在其他任何阶級中一样，只有本阶級的每一单个成員賴以占有和生活的那些发展了的个人条件才成为共同的、一般的条件。如果說这种哲学幻覚过去在德国还能流行，

① 施蒂納因在写作活动方面遭到失敗，于 1845 年夏季开了一个牛奶鋪，借以維持生活。他购进了牛奶，但是沒有买主，最后只得把剩下的酸牛奶倒在污水沟里。——譯者注

那末在現在，当世界貿易已經充分証明資产阶級的发財致富絲毫也不决定于政治，而是政治完全决定于資产阶級的发財致富的时候，这种幻覚就是十分可笑的了。早在18世紀，政治就决定于貿易，例如法国想要向荷兰人借債就非要有一个私人出面为国家担保不可。

至于"我的无价值"或"赤貧現象"就是"价值的实現"或"国家的""存在"（第336頁），这是一千零一个施蒂納的等式中的一个；我們在这里之所以提到它，只是因为由此可以听到有关赤貧現象的某些新东西。

"赤貧現象就是**我的**无价值，它的表現是**我**不能把**我**实現为价值。因此国家和赤貧現象是一回事……　国家总是力图从**我这里得到好处**，即剝削**我**，**利用我**，使用**我**，哪怕这种使用只在于**我**关心 proles〔后代〕（无产阶級）。它要**我**作它的傀儡。"（第336頁）

这里显然可見实現自己的价值很少决定于他，尽管他到处都可以保持他的独自性；这里和过去的論断相反，本质和現象又彼此完全隔离，这些姑且不談，只說这里又重复了上述的我們这位乡下佬的小資产阶級的見解："国家"要剝削他。我們覚得有趣的只是，"无产阶級"这个詞的古罗馬字源在这里被天眞地硬扯到現代国家上来。难道圣桑乔眞的不曉得，在一切已經发展成現代国家的地方，对于国家，即对于官方資产者来說，"关心 proles〔后代〕"恰恰是最不討喜欢的无产阶級的活动形式嗎？为了他本身的利益他把馬尔薩斯和杜沙特尔部长的作品譯成德文不是很好嗎？圣桑乔这位德国小資产者剛才曾"越发清楚地""感覚到"，"和国家对比，他还有一个巨大的权力"，这就是：不管国家如何，他总要制造思想的权力。假使他是英国无产者，他就会覚得他"还有"不管国家如

何他总要制造子女的"权力"哩!

还有反国家的哀歌! 还有赤貧的理論! 他作为"我"首先"創造了""面粉、麻布或鉄和煤",于是他一下子就消灭了分工。然后他又开始"冗长地""埋怨",說他的劳动不是按其价值付酬的,并且首先和那些付酬者发生冲突,于是国家出面在二者之間进行"安撫"。

"如果我不滿意它〈即国家〉对我的商品和劳动所規定的价格,如果我想自己規定我的商品的价格,也就是說,自行付酬,那末我就首先〈这偉大的"首先"啊! ——不是同国家,而只是〉同商品的买主发生冲突。"(第337頁)

然而当他想要和这些买主"直接打交道",即"扼住他們的脖子"时,国家馬上来"干涉","把人和人拉开"(尽管发生問題的不是"一般的人",而是工人和雇主,或者是他常常混淆不清的商品的买主和卖主);而且国家这样做是居心不良的,它"以精神的身分〈自然是以神圣精神的身分〉站在当中"。

"如果要求更高工資的工人們想逼迫它,他們就被作为罪犯处理。"(第337頁)

这里在我們面前的又是一大堆胡說。假使西尼耳先生事先曾和施蒂納"直接打交道",那末西尼耳先生根本就不用写那些有关工資的信了[103],特别是在这种情况下国家也許就不会"把人和人拉开"了。桑乔在这里使国家三次出現:首先是出面"安撫",然后是出来确定价格,最后是作为"精神",作为圣物出現。圣桑乔絕妙地把私有財产和国家財产等同起来,然后又让国家来确定工資。这与其說証明他非常彻底,倒不如說証明他对这个世界的万事万物一竅不通。在英国、美国和比利时,"想逼出更高工資的工人"决不是立即被作为"罪犯"处理的,相反地,他們确实相当多次地逼出了这种更高的工資,这又是我們的圣者所不曉得的事实,因此,他的

关于工資的神話完全破产了。只要工人們还依旧是工人而他們的敌人还依旧是資本家的时候，即使工人們把他們的雇主“扼住脖子”而国家并不“站在当中”，工人們也得不到什么，甚至比用結成团体和罢工的方法所获得的还要少得多，——这也是事实，这个事实甚至在柏林也可以看到。同样无須証明，以竞爭为基础的資产阶級社会和它的資产阶級国家由于它的整个物质基础，不能容許公民間除了竞爭以外还有任何其他的斗爭，而且一旦人們要“互相扼住脖子”，資产阶級社会和国家却不是以“精神”的身分，而是用刺刀武装起来出現的。

施蒂納的想法就是：如果个人在資产阶級私有財产的基础上发財致富了，只是意味着国家发財致富了；或者，迄今任何私有財产都是国家財产。这种想法又把历史关系顚倒了。随着資产阶級財产的发展与积累，即商业和工业的发展，个人越来越富，而国家則弄得到处負債。这一事实在最初的意大利的商业共和国里已經出現，后来从上一世紀起在荷兰表現得更明显，荷兰的股票投机商人品托还在 1750 年就注意到这个現象，而目前在英国又可以看到这样的事实。因此我們才看到，一旦資产阶級积累了錢，国家就不得不向他們求乞，最后則干脆被他們收买去了。这种現象也发生在有另一个阶級和資产阶級对立而国家可以在二者之間保持一定的独立性的假象的时期。甚至在出卖自己以后，国家仍需要錢，因此继續依賴資产者，但是，如果資产阶級的利益需要这样做的話，这个国家还可以比其他較不发达因而債务較少的国家获得更多的資金归自己掌握。然而甚至欧洲的最不发达的国家、神圣同盟的成員国，也免不了要遭到这种命运，在拍卖中被資产阶級收买；那时施蒂納可以用私有財产和国家財产是等同的这句話来安慰它們，

特别是他可以用这样的話来安慰他本人的君主，这位君主徒劳无功地力图推迟把国家政权出卖給变得"邪恶"了的"市民"的时刻。

現在我們再来看看私有財产和法之間的关系問題，这里我們听到的又是換湯不換药的廢話。国家和私有財产的等同在这里似乎又換了个新的說法。在法律上对私有財产的政治承认被說成是私有財产的基础。

"私有財产靠法的恩惠而存在。只有在法中它才有保証，要知道占有物还并不是財产；只有通过法的同意才算是我的；这不是事实，而是一个虛构、一个思想。这是法的財产，是合法的財产，是有保障的財产；它之所以是我的，不是由于我，而是由于法。"(第 332 頁)

这句話只是把上述关于国家財产的胡說发展到了更可笑的程度。因此让我們立即轉到桑乔如何运用 jus utendi et abutendi〔使用和濫用的权利〕① 的問題上去。

除了上述的絕妙名言以外，在第 332 頁中我們又讀到这样的話：財产"是对于某客体的无限权力，我能随心所欲地支配这个客体"。但"权力"不是"一个自我存在物，而只是在掌权的我中，在我这个掌权者中"（第 366 頁）。因此，財产不是"物"，不是"这棵树；我对这棵树的权力，我对它的支配才是我的"(第 366 頁)。他只知道諸"物"和諸"我"。"脫离开我"获得独立存在并变成"怪影"的"权力就是法"。"这个永恒化了的权力〈关于继承法的議論〉甚至在我死时也不消灭，而是被轉移或被继承下去。实际上，物并不屬于我，而屬于法。另一方面，这只不过是欺人之談，因为个别的人的权力之所以成为固定的，成为法，只是因为其他的人把他們的权力与他的权力結合起来了。幻想在于他們认为不能把自己的权力收回。"（第 366、367 頁）"一只狗看到一块骨头在另一只狗的控制下，假如它覚得自己太弱，它就只有远远站开。人却是尊重他人占有他的骨头的权利……　像这里的情形一样，一般地

① 指任意支配事物的权利。——譯者注

都把以下的对待物的态度算为'合人情的'态度，即在一切中都看到某种精神的东西，这里指的就是法，也就是說，把一切都变为怪影并且像对怪影一样地对待一切……　把个别的不看作是个别的，而看作是一般的，这就是合人情的。"(第368、369頁)

因此，一切不幸又是由于个人相信那个他們应当从头脑中挤出去的法的概念而发生的。圣桑乔只知道諸"物"和諸"我"，对于放不进这两类的一切，对于一切关系，他都只有一些抽象的概念，因此对于他說来这些概念也就变成了"怪影"。"另一方面"，他的确有时也略微領会到：这一切都只不过是"欺人之談"；"个别的人的权力"完全取决于其他的人是否把他們的权力和他的权力結合起来。但归根到底一切仍然归結为个别的人"认为不能把自己的权力收回"这个"幻想"。"实际上"鉄路并不屬于股东，而屬于規章。桑乔立即举出继承法作为惊人的例子。桑乔解釋继承法不是根据积累的必然性和存在于法之前的家庭的必然性，而是根据权力一直延长到死后权力仍然保存的法学虚构。封建社会越是向資产阶級社会过渡，一切立法也就越来越多地抛棄这个法学虚构(例如，請参閱拿破侖法典)。这里用不着細說，絕对父权和长子继承权——包括自然形成的封建长子继承权，也包括它的后来形式——是以非常确定的物质关系为基础的。在因私人生活的发展而引起共同体瓦解的时代，古代各族人民中也有同样的現象(这一点的最好証明就是罗馬继承法的历史)。总之，桑乔不能选出比继承法更不恰当的例子，继承法最清楚地說明了法对于生产关系的依存性。例如，可以参閱罗馬的和日耳曼的继承法。当然，从来还沒有一只狗把骨头制成磷、骨粉或者石灰，它从来也"沒有想到"它对骨头的"权利"；同样，圣桑乔也从来沒有"想到"应該想一想，

人們要求而狗类并不要求对骨头的权利和人們能够而狗类并不能够把这骨头变成生产对象，是不是沒有联系。一般說来，这一个例子就向我們表明了桑乔的整个批判手法和他对流行的幻想的坚定信念。直到現在存在着的个人的生产关系也必須表現为法律的和政治的关系。（見以上所述。）在分工的范圍里，这些关系必然取得对个人来說是独立的存在。一切关系表現在語言里只能是概念。相信这些一般性和概念是神秘力量，这是这些一般性和概念所表現的实际关系获得独立存在以后的必然結果。除了通俗头脑对这些一般性和概念是这样看法以外，政治家和法学家还对它們有特殊的看法和想法，分工的結果使政治家和法学家注定要崇拜概念并认为一切实际的財产关系的眞实基础不是生产关系，而是这些概念。圣桑乔不假思索地接受了这种幻想并且根据这一点宣称合法的財产是私有財产的基础，而法的概念又是合法的財产的基础，于是他就可以把他的全部批判局限于宣称法的概念是概念，是怪影。这样一来，圣桑乔就认为一切都清楚了。为了使他放心，还可以提醒他一句：在一切早期的立法中，两只同时发現一块骨头的狗的行为就已被承认是法了；罗馬法全书[104]讲道：vim vi repellere licere〔可以以牙还牙〕；而 idque jus natura comparatur〔这个法是大自然所定的〕，这意思是說，这是 jus quod natura omnia animalia docuit〔大自然教給一切动物的法〕（包括人和狗）；但是后来有組織的以牙还牙"恰恰"成为法。

圣桑乔大談自己的見解，他和蒲魯东开始为他的"骨头"而爭执，他这样就显示出他在法的历史方面的博学了。他說：

蒲魯东"欺騙我們說社会是不受时間久远的限制的法的最初占有者和唯一的所有者；对于社会来說，所謂所有者就成了窃賊；因此，假如社会剝夺了

当代所有者的財产，那末它并沒有掠夺他的什么，因为它不过是实現自己不受时間久远限制的法。这就是作为法人的社会的怪影所引导的去处”（第330、331頁）。

与此相反，施蒂納却要“欺騙”我們說（第340、367、420頁及其他各頁），我們，即无产者，由于不会經营、懦弱或心地善良等等把財产贈送給了所有者；施蒂納还号召我們收回我們的礼物。这两种“欺騙”的区别是，蒲魯东根据历史事实，而圣桑乔只是“想到”某种东西而把事情換个“新的說法”。实际上，对法的历史的最新研究判明，在罗馬，在日耳曼、賽尔特和斯拉夫各族人民中，財产发展的起点都是公社財产或部族財产，而眞正的私有財产到处都是因篡夺而产生的；这一点圣桑乔自然不能从法的概念就是概念这个深刻的灼見中引伸出来。与这些法学的独断主义者相形之下，蒲魯东根据这一事实并完全用他們自己的前提去反对他們，却是做得十分对的。“这就是”作为概念的法的概念的“怪影所引导的去处”。假使蒲魯东捍卫了更早期和更原始的財产形式来反对已經超出了这个原始共同体的私有財产，那末他才应該因为他的上述那段話而受到攻击。桑乔把自己对蒲魯东的批判概括为这样一个高傲的問題：

“干嗎要像一个被搶劫的可怜人那样伤感地呼吁同情心呢？”（第420頁）

其实蒲魯东完全沒有什么伤感，只有在馬立托奈斯的面前才允許伤感。桑乔眞的自以为，和蒲魯东这样一个迷信幽灵的人比起来，他还是一个“完整的人”哩。他认为自己的夸張的公文体裁是革命的，可是甚至弗里德里希-威廉四世也会为这种体裁感到羞耻。“教徒們有福啊！”

在第340頁上我們讀到，

"为财产制定合理法律的一切企图都从爱的胸怀流入荒漠的規章的海洋"。

这里还有一句同样可笑的話：

"迄今的交往是以爱、相互照顾和彼此效劳为基础的。"(第385頁)

圣桑乔这里关于法和交往的惊人的怪論使他自己也大吃一惊。但是，如果我們回想起，他所理解的"爱"是对"人"的爱，是一般地对一个自在自为的存在、对普遍的东西的爱，是对作为本质的个人或物的关系，是对圣物的关系，那末这种燦烂的外表就会烟消云散。那时上述的神諭箴言就会消散在整部"圣书"中，使我們厌煩不堪的庸俗旧論中，这些庸俗濫調就是，圣桑乔毫不了解的两个东西，即迄今的法和迄今的交往都是"圣物"，而直到如今根本只有"概念統治世界"。对圣物的关系亦称"尊重"，有时也可美其名曰"爱"。(見"邏輯")

我們只举一个例子来說明圣桑乔如何把立法变成爱的关系，把商业变成爱的买卖的：

"在一項有关爱尔兰的注册法案中，政府建議只給予那些付出五鎊救济穷人稅的人以选举权。因此，誰施舍，誰就能获得政治权利或者变成天鵝騎士团的騎士。"(第344頁)

我們在这里首先要指出，这个給予"政治权利"的"注册法案"是市政的或公会的法案，或者用桑乔更易了解的語言来說，是"城市条例"；它給予的不是"政治权利"，而是市政权利，即选举地方官吏的选举权。其次，桑乔既然翻譯麦克庫洛赫的著作，就总应該知道 to be assessed to the poor-rates at five pounds 是什么意思。这完全不是說"付出五鎊救济穷人稅"，而是說被登記在每年繳納五鎊房租的房客所应列入的納稅穷人名册中。我們的这位柏林乡

下佬不知道，救济穷人税在英格兰和爱尔兰都是**地方**捐税，在各城市和各年代，数額都是**不同的**，所以要把某一种权利和这种捐税的一定数額联系起来是完全不可能的事。最后，桑乔相信，英格兰和爱尔兰的救济穷人税是“**施舍**”；实际上这些錢是被占統治地位的資产阶級用来直接地公开地进攻无产阶級的經費。这些錢被用来办貧民习艺所，大家知道，这种貧民习艺所是对付赤貧的馬尔薩斯式的威吓手段。大家請看，桑乔怎样“从爱的胸怀流入荒漠的規章的海洋”。

順便指出，德国哲学是从意識开始，因此，就不得不以道德哲学告終，于是各色英雄好汉都在道德哲学中为了眞正的道德而各显神通。費尔巴哈为了人而爱人，圣布魯諾爱人，因为人“值得”爱(“維干德”第 173 頁)，而圣桑乔爱“每一个人”，他是用利己主义的意識去爱的，因为他高兴这样做(“圣书”第 387 頁)。

我們在上文第一个論断里已經听說，小土地所有者如何毕恭毕敬地把自己排斥于大地产之外。这种由于尊敬而把自己排斥于别人的財产之外的現象被一般地描述成資产阶級財产的特点。施蒂納就是用这种特点来解釋，为什么

“在資产阶級制度中，尽管按照它的原則每个人都应該是所有者，但是大多数人却一无所有。”(第 348 頁) 这是“因为大多数人根本只要是占有者，哪怕只是几块破布的占有者，就已經很高兴了”(第 349 頁)。

至于“大多数人”只有“几块破布”，施里加认为这完全是他們对破布的爱的自然結果。

第 343 頁：“我只是一个占有者嗎？不，直到現在人人都只是占有者，都是靠让别人也占有一小块土地的办法来保証自己占有一小块土地；但是現在一切都屬于我，我是我所需要的并能占有的一切东西的所有者。”

正如桑乔在前面迫使小土地所有者毕恭毕敬地把自己排斥于大財产之外而現在小土地所有者們又互相排斥一样，他可以进入細节，把商业財产之被排斥于土地財产之外和工业財产之被排斥于本来的商业財产之外等等都通过尊重来付諸实施，于是就可以达到一种全新的以**圣物**为基础的政治經济学了。那时他只要把对别人的尊重从头脑中挤出去，就可以一下子取消分工以及由分工而产生的財产形式了。桑乔在"圣书"第 128 頁上提供了新的政治經济学的一个样品，他要买一根針，却不是在 shopkeeper〔小店主〕那里买而是在尊重那里买，不是用錢在 shopkeeper 那里买，而是用尊重在針那里买。其实这种为桑乔所敌視的每个人**独断地**把自己排斥于别人的財产之外的做法，純粹是一种法学幻想。在現代的生产方式和交往方式的条件下每个人都在打这种幻想的嘴巴，因为每个人所想到的恰恰是怎样把一切其他的人从隶屬于他們的財产中排斥出去。施蒂納的"对一切的所有权"的情况如何，这从那句話的后半句"**我**所需要的并**能占有**的一切东西"中已經可以看得很清楚。他自己在第353 頁里詳細地解釋了这一点："如果**我**說：世界是屬于**我**的，那末这**其实也是空談**，这只有在**我**不尊重别人財产的情况下才有意义"，这就是說，只有在对别人財产的**不尊重就是他的財产**的情况下才有意义。

我們的桑乔所如此心爱的私有財产如果沒有独占性就不成其为私有財产，而这种独占性正是使他伤心的东西，使他伤心的是这样一个事实：除了他以外还有其他的私有財产所有者。須知别人的私有財产是神圣的。我們将看到，桑乔在他的"**联盟**"中怎样应付这个不幸。我們将发現，他的利己主义的財产、非通常理解的財产，不外是被他的神化一切的幻想变了形的普通的或資产阶級的

財产而已。

让我們用下述的所罗門的箴言作結束吧：

"如果人們达到这一步，即丧失了对于財产的尊重，那末每个人都将拥有財产……那时［联盟将在这件事情上使单独的个人的資財增多，并且保障他的已有爭議的財产。"（第342頁）］①

［論断3. 論通常理解的和非通常理解的竞爭。］

有一天清晨，这个論断的作者穿上合适的服装，到部长先生艾希霍恩那里去了：

"因为作工厂主的事行不通〈因为財政部长先生既不給他地方也不給他錢来建立一座自己的工厂，而司法部长先生也不准他夺取厂主的工厂——見上文論資产阶級財产的那一节〉，所以我一定要和那个法学教授竞爭；这个人是个笨貨，而我的知識比他强百倍，我要使他的讲堂空无一人。"——"可是，我的朋友，你上过大学沒有，得过学位沒有？"——"沒有，但这有什么关系呢？关于这門学科所必需的一切知識我懂得很多"。——"我覚得很遺憾，然而在这方面沒有竞爭自由。我不想反对你个人，可是你缺少一个最重要的东西：博士証书。而我，也就是国家，却要求这个"。——这位作者叹息道："竞爭自由原来如此，只有国家，我的主人，才給予我竞爭的可能。"然后他就頽唐地回家去了（第347頁）。

如果是在先进的国家，他就不会想到向国家詢問他是否可以和法学教授竞爭并請求許可的事了。但是既然他把国家作为雇主，向它要求报酬，即工資，从而把自己投入竞爭关系中，那末根据他已經有过的关于 Privateigentum〔私有財产〕和 privati〔被掠夺者〕、公社財产、无产阶級、lettres patentes〔专利权〕、Staat〔国家〕和 status〔状况〕等等的論断，自然就不能指望他会"交好运"。就他过去的

① 手稿缺少四頁。——編者注

功績而論，最好的情况是国家任命他在一个偏僻的波美拉尼亚的国有土地上当一名“圣物”的小祭司(custos)而已。

作为笑談，我們可以在这里“插曲般地插入”一段桑乔的偉大的发現，他說“穷人”和“富人”之間除了“*Vermögende*〔有能力的人，有資产的人〕和 *Unvermögende*〔沒有能力的人，沒有資产的人〕的差别”以外沒有“其他差别”(第 354 頁)。

現在让我們重新下到施蒂納的关于竞爭的“規章”的“荒漠的海洋”吧：

“和竞爭結合着的与其說〈噢，“与其說”！〉是想尽可能把事情做好，不如說是想尽可能把事情做得合算，做得有利可图。所以人們才为了将来的得到一官半职而鉆研〈为了飯碗而鉆研〉，鉆研俯首貼耳和阿諛奉承的艺术，学习循規蹈矩和办事的技巧，工作只是为了摆摆样子。因此，尽管表面看来人們关心的似乎是良好的成績，但实际上他們注意的只是生意兴隆和发財致富。当然，誰也不願当檢查官，可是任何人都願被提升……任何人都怕調动，更怕被裁撤。”(第 354、355 頁)

我們这位乡下佬不妨探索一下一本政治經济学教科书，其中有哪一位理論家曾断言，竞爭的全部实质就在于要做出“良好的成績”或者“尽可能把事情做好”，而不是在于“尽可能把事情做得合算”。他还可以在任何一本这类的书中发現，在私有財产制度下，最发达的竞爭，例如在英国，当然是“尽可能把事情做好”。小工商业者的騙术只是在淺陋的竞爭条件下，在中国人、德国人和犹太人中以及一般地走街串巷的小商販中才盛行。但是我們的圣者甚至連这类的小商販也沒提到；他只知道有額外冗員和超編制議員的竞爭，这表明他是一个十足的普魯士王国的下級官員。他其实大可以举历代为爭夺国王的恩寵而发生的近臣之間的竞爭为例，但是这就他那小資产阶級的眼界說来也未免是他所望尘莫及的了。

在这些同額外的冗員、出納員和注册員发生的惊險奇遇以后，又发生了圣桑乔同名馬克拉味侖諾① 的偉大奇遇，預言者塞万提斯在新約第41章中已經預見到这件事了。桑乔跨上这匹政治經济学的神馬，在“圣物”的帮助下确定最低限度的工資。当然，在这里他又一次表現出他天生的胆怯，起初他不敢跨上这匹把他带上云霄，带入那“产生冰雹、風雪、响雷、閃电的境地”的飞馬。但“公爵”，即“国家”，鼓励了他，于是在比較勇敢和比較老练的堂吉訶德-施里加跃上馬鞍以后，我們要强的桑乔也爬上了馬屁股。施里加的手把馬头上的木栓旋轉一下，馬就立即飞向高空，所有的太太們，特别是馬立托奈斯，都在后面向他們喊道：“但願自我一致的利己主义伴随着你，英勇的騎士，还有你，更勇敢的侍从，願你們能够将我們从馬兰卜魯諾② 的怪影下、从‘圣物’下解放出来。勇敢的桑乔，你要坐稳啊，当心掉下来，不要像妄想駕馭太阳車的法松所遭遇的那样！”

“如果我們設想〈还在假設时他就已动摇〉秩序屬于国家的本质，同样，服从基于国家的本性〈眞是“本质”和“本性”之間悅耳的变調，这是桑乔在飞行时所看到的那些“羊”〉，那末，我們将看到，服从别人的人〈看来应該这样說：要别人服从的人〉或享有特权的人都是过分地克扣和豪夺下屬們。”（第357頁）

“如果我們設想……那末，我們将看到”。应該說是：那末，我們就設想。如果我們設想国家中存在着“要别人服从的人”和“服从别人的人”，那末我們也就“設想”前者拥有优于后者的“特权”。

---

① 克拉味侖諾 (Clavileño) 是塞万提斯在“堂吉訶德”第2部第40章中所描写的一匹木馬，此字由 clavo (栓子)加 leño (木头)合成。——譯者注

② 塞万提斯“堂吉訶德”中的人物。——譯者注

但是我們认为这句話修辞的华美和对一个物的“本质”和“本性”的突然承认，都是由于我們的桑乔在飞行中战战兢兢地保持平衡时的畏怯和困惑，也是在他鼻子下面燃燒起来的火苗的功劳。我們甚至不惊奇圣桑乔不用竞爭而用官僚制度去解釋竞爭的結果，并且在此又让国家去决定工資了①。

他不懂得，工資的不断波动把他那全部的美妙理論打得粉碎；如果比較仔細地研究一下工业关系，当然会找得出例証給他看，說明如果不是在竞爭問題上的这些法学的和道德的說法已經失去任何意义的話，那末一个厂主就会按照一般的竞爭規律而成为被他的工人們“豪夺”和“克扣”的人。

在桑乔眼里，竞爭会压縮成侏儒形态，他的这些看法又清楚地表明，包罗万象的世界关系在桑乔的唯一的头脑中被反映成何等簡陋的小資产阶級的形式，他这个教书匠又是如何蹩手蹩脚，只会把这一切关系抽象为一些道德教訓并用一些道德的公設否定这些关系。我們必須 in extenso〔完全地〕引証这一段非凡的話，为了“任何东西都不要白白地丢掉”。

“至于又讲到竞爭，它的存在只是由于并非一切人都只管**自己的事**和并非一切人对大家的事共同协議的緣故。例如，面包是城市全体居民的必需品；因此他們本来可以很容易地商妥建立一个公共面包坊。他們不这样做，却把这种必需品的供应委托給相互竞爭的面包师，同样把肉的供应委托給相互竞爭的屠戶，酒的供应委托給相互竞爭的酒商等等……　如果**我**不关心**我的**事，那末**我**就不能不高兴别人**高兴給我**办的事。有面包吃，这是**我的**事，**我的**

---

① 手稿中删去了以下这一段話：“他在这里又不懂得，在現代世界中‘克扣’和‘豪夺’工人都是以工人的一无所有为基础，而工人的一无所有則是和桑乔推委給自由派資产者的保証直接矛盾的［……］这些自由派資产者就是大談特談通过地产析分給每人一份財产的那些人。”——編者注

希望，**我的**欲望，然而人們把这事委托給面包师們，并且至多是希望能够利用他們的敌对、較量和比賽，一句話，利用他們的竞爭，获得在行会制度下所不能想像的好处，因为在行会制度下烤面包权**完全**归于行会組織。”（第365頁）

很能表現我們这位小資产者性格的是，他在这里向他的小市民弟兄們推荐像公共面包坊这样一种机构来对付竞爭，而公共面包坊在行会制度时曾到处皆是，以后被竞爭中出現的更便宜的生产方法所消灭。所以这是一种純地方性的机构，这种机构只有在有局限性的地方关系中才能存在，而在消除了这种地方局限性的竞爭出現之后必然要趋于灭亡。他甚至沒有从竞爭里了解到：“需求”，例如对于面包的需求是每天不同的；他不了解，究竟面包明天还是不是“他的事”，或者别人明天还是否认为他的需求是一件事，这都完全不取决于他；他不了解，在竞爭的領域中面包的价格是由生产成本决定的，而不是由面包师任意决定的。他忽視了首先由竞爭造成的一切关系，如地方局限性的消失、发展交通、分工的发展、世界貿易、无产阶級、机器等等，而以哀伤的眼光回顧中世紀的小市民生活。他只知道竞爭是“敌对、較量和比賽”；他对于竞爭和分工的联系、和供求关系的联系等并不感到兴趣①。当資产者的利益要他們这样做时（他們在这方面要比圣桑乔熟悉得多），他們随时随地都可以在竞爭和私有財产所容許的范圍之內“协議”的，股

① 手稿中删去了以下这一段話：“他們本可以从一开始就‘达成协議’。至于只有竞爭才使‘协議’（如果使用这个屬于道德方面的詞汇的話）成为可能；至于因为阶級利益的对立，就談不到桑乔式的普遍‘协議’，——我們的圣者管不着这些。总之这些德国的哲学家把自己本身的有地方局限性的貧乏提升为某种有全世界历史性的东西，他們想像，在历史上最重要的关系中只缺少他們的智慧，否則他們可以用‘协議’解决一切問題，并使一切达到应有的秩序。这种幻想是行不通的，这从我們的桑乔的例子中就可以看到。”——編者注

份公司就証明了这一点。股份公司是随着海外貿易和手工工場的出現而产生的，并席卷了它力所能及的一切工商业部門。这样的“协議”，連一个东印度的帝国都是靠它而被霸占的，但是和“福斯报”討論的关于公共面包坊的好心幻想相比当然是微不足道的事了。讲到无产者，那末他們——至少現代的无产者是这样——是由竞爭才产生的；他們已經不止一次地建立过事业，然而每一次它們都失敗了，因为它們沒有同“敌对的”个体面包师、屠戶等进行竞爭，也因为对于无产者来說，由于分工本身就常常使他們的利益之間产生对立，除了旨在反对整个現存制度的政治“协議”以外，不可能有任何其他的“协議”。在竞爭的发展使无产者有可能“达成协議”的地方，他們“协議”的却是和公共面包坊完全不同的东西①。桑乔在这里指出在竞爭着的人們之間沒有“协議”，这一点和他进一步对于竞爭的論断是既符合又矛盾的，这些論断我們在“評注”（“維干德”第 173 頁）中可以欣賞到。

“人們之所以采用竞爭，是因为人們认为它对一切人都是幸福。关于竞爭，大家約定試图**一致地**对待它……关于它大家都**同意**……就像猎人們在打猎时可以认为分散在森林里‘单个地’狩猎很有效一样…… 当然，現在看出……竞爭时并不是每个人都有所收获……”

“現在看出”，桑乔对狩猎和对竞爭同样无知。他讲的既不是捕捉野兽，也不是靠猎犬狩猎，而是非通常理解的狩猎。他剩下的

---

① 手稿中删去了以下这一段話：“‘他們’必須就公共面包坊問題‘达成协議’。至于这些‘他們’，这些‘所有的人’，在每一个时代，在各种不同的关系中，其本身就是代表不同利益的不同的个人，这一点当然与我們的桑乔完全无关。总之，人們在以往全部的历史中做了一件錯事，就是沒有一下子掌握我們这些德国哲学家用来顛倒地叙述历史的那种深奧的‘智慧’。”——編者注

只是按照上述原則編写一部現代工商业史并为这种非通常的狩猎創建一个“联盟”。

他讲到竞爭对礼俗的态度时所用的就是适合于农民口味的报紙所用的那种安然的閑情逸致的文風。

“人作为人〈!〉所不能保住的有形体的財富，我們可以把它夺取过来——这就是竞爭的意义，营业自由的意义。人不能保住的精神財富同样也屬于我們。只有**神圣化的**財富是不可侵犯的。誰来神圣化，誰来保障呢？…… 由人或概念，事情的概念来神圣化，来保障”。他列举“生命”、“个性自由”、“宗教”、“荣誉”、“礼仪心”、“羞耻心”等等作为这种神圣化的財富的例子（第325頁）。

在发达的国家里，施蒂納虽不“可以”从“作为人的人”那里但却“可以”从眞实的人那里夺取一切这种“神圣化的財富”，当然，必須通过竞爭的途徑并限于竞爭的条件范圍之內。竞爭所引起的偉大的社会变革把資产者之間的相互关系以及他們对无产者的关系变为純粹的金錢关系，而把上述一切“神圣化的財富”变成买卖对象，并把无产者的一切自然形成的和傳統的关系，例如家庭关系和政治关系，都和它們的整个思想上层建筑一起摧毀了，这种剧烈的革命当然不是起源于德国。德国在其中只起了消极作用：它让别人夺去了自己的神圣化的財富，而且甚至連一般市价也沒有得到。因此，我們这位德国小資产者所知道的仅仅是資产者关于竞爭的道德界綫的伪善保証，也就是那些天天在踐踏无产者的“神圣化的財富”，踐踏他們的“荣誉”、“羞耻心”、“个性自由”，甚至剝夺他們的宗教教育的那些資产者的保証。他认为这些作为掩护的“道德界綫”就是竞爭的眞正“意义”，而竞爭的現实并不符合于它的意义。

桑乔把自己对竞爭問題研究的結果用下面一句話概述出来：

"国家这个按市民的原則办事的最高統治者，把竞爭压挤在千百条限制里，这样的竞爭是自由的嗎？"(第 347 頁)

桑乔的"市民原則"到处把"国家"当作"統治者"，并把由生产方式和交往方式引起的竞爭的限制认为是"国家"把竞爭"压挤"进去的那些限制，桑乔的这种"市民原則"在这里又一次以应有的"憤怒"說出来了。

"最近"圣桑乔"从法国"那边听說到各种新鮮事物(見"維干德"第 190 頁)，其中也包括在竞爭中人的物化以及竞爭和竞賽的区别。但是"可怜的柏林人""由于愚蠢把这些美妙的事情弄坏了"("維干德"，他的坏良心用他的口讲話的地方)。在"圣书"第 346 頁中，"例如，他說道"：

"难道自由竞爭眞的自由嗎？再說，竞爭之所以冒充是竞爭，只是因为它以这个称号作为自己权利的基础，这样的竞爭眞的是竞爭，人的竞爭嗎？"

看来，竞爭夫人冒充为某种东西，因为她(即跟在她衣裙后面跑的某些法学家、政治家以及狂热成性的小資产者們)用这个称号作为自己权利的基础。桑乔就靠这种譬喻要使"从法国"来的"美妙的事情"适应于柏林的子午綫。关于上面已經考察过的說"国家并沒有反对我个人的地方"，并且容許我竞爭，但是不把这"物"給我(第 347 頁)，这种荒謬的想法，我們先略过不談，現在直截了当地来談他关于竞爭完全不是人的竞爭的論証。

"然而眞的是人在竞爭嗎？不是，仍然不过是物！首先是金錢等等。竞賽时一个人必定要落后于另一个人。但究竟是否能靠人的力量取得所缺乏的資財，或者只是靠恩賜，即作为礼品而获得的，例如，較穷的人不得不把他的財物留給也就是送給富人；这两者之間是有很大区别的。"(第 348 頁)

"我們乐于送給他"("維干德"第 190 頁)这种送礼理論。他可

以翻翻任何一本法学教科书，讀讀“契約”这一章，了解一下，他“不得不送出”的“礼物”究竟还是不是礼物。施蒂納就是用这种方式把我們对他的书的批判“送給”我們，因为他“不得不把它留給也就是送給”我們。

拥有同样的“物”的两个竞爭者，一个使另一个遭到破产，这个事实对于桑乔来說是不存在的。尽管工人完全沒有“物”（施蒂納所說的“物”），他們也是互相竞爭的，这个事实对于他来說也是不存在的。他把工人之間的竞爭取消了，这就实現了我們的“眞正的社会主义者”的一个虔誠的願望，他們就不会不热烈地感謝他。竞爭着的“只是物”，而不是“人”。交战着的只是武器，而不是学会掌握武器并使用着武器的人。这些人只不过是用来做射击的靶的。竞爭在小資产阶級的教书匠們的头脑中的反映就是如此，他們面对着現代股票巨头和Cotton-Lords〔棉紗大王們〕，心里想只是缺少“物”去使自己的“人的力量”反对这些巨头們，并且以这种想法安慰自己。如果更仔細地研究一下这些“物”，而不是只限于研究最一般、最普通的东西如“金錢”（其实金錢并不像表面看来的那样是这么普通的东西），那末这种陋見就更加可笑了。这些“物”包括：竞爭者生活在一个国家和一个城市里，享有与他同时存在的竞爭对手所享有的同样的好处；城乡的相互关系获得了高度的发展；他是在良好的地理、地质以及水文地理条件下进行竞爭的；在里昂，他是絲織厂主，在曼彻斯特，他是棉織厂主，而在早些时候他在荷兰又当过船主；在他的生产部門中也像在完全不受他影响的其他生产部門中一样，分工有了高度的发展；交通工具保証他得到同他的竞爭对手所得到的一样的廉价的运輸；他找到熟练的工人和老练的监工等等。这一切为竞爭所必需的“物”，以及一般說来在世界

市場(为了他的国家理論和公共面包坊理論的緣故，他不知道也不可能知道有世界市場，但是很抱歉，世界市場却决定着竞爭和竞爭的能力)上竞爭的能力，他既不能靠“人的力量”取得，也不能靠“国家”的“恩賜”，“作为礼品而获得”(見第348頁)。关于这一点，曾經尝試把这一切“送給”海外貿易公司[105]的普魯士国家最能給他教益了。桑乔在这里不愧是普魯士王国的海外貿易公司的哲学家，因为他簡直就是对普魯士国家所幻想的自己的强大以及海外貿易公司所幻想的自己的竞爭能力作了詳細的評注。这里应該指出，竞爭在最初当然是拥有“人的資財”的“人的竞爭”。农奴的解放，竞爭的第一个条件，即“物”的最初的积累，都是純粹的“人的”行为。如果桑乔想用人的竞爭代替物的竞爭，这就意味着他想回到竞爭的起点；他以为，以他的善良意志和他那非普通的利己主义的意識就可以改变竞爭的发展方向。

尽管这位偉大的人物认为沒有任何东西是神圣的，也不提任何有关“物的本性”和“关系的概念”的問題，最后他还是得承认人和物之間的区别的“本性”以及这两者的“关系的概念”是神圣的，从而不得不扮演它們的“創造者”的角色。但是，他所认为的这个神圣的区别(正如他在上段引文中所作的那样)可以取消但同时决不会产生“肆无忌憚的褻瀆”。首先，他自己就在取消它，因为他认为物的手段是靠人的力量取得的，于是他就把人的力量变成了物的权力。然后他就可以安然向其他的人提出一个道德公設，要求他們和他自己有人的关系。如果完全照这样做，那末墨西哥人就可以要求西班牙人在杀害他們时不要用枪而用拳头，或者根据圣桑乔的建議，“扼住他們的脖子”，以使西班牙人对他們的关系成为“人的”关系。如果一个人由于丰富的营养、周到的教育和身体

的鍛炼而发展得身强力壯，精明干练，而另一个人由于幼年缺乏照顾、飲食恶劣、消化不良和紧張过度，一直不能获得充实肌肤所必需的“物”，更談不上占有这些“物”了，那末前者的“人的力量”对后者来說是純粹物的力量。他并沒有“靠人的力量”取得“所缺乏的資財”，相反，是他拥有的物的手段使他能够具有“人的力量”。而且，人的手段变成物的手段和物的手段变成人的手段，都只是竞爭的一个方面，它和竞爭是完全不可分的。要求用人的手段而不用物的手段来进行竞爭，这就导致一种道德公設，这种公設是說，竞爭和决定竞爭的关系**应当**得到的不是那些它們必然产生的結果。

再来听一次而且这是最后一次的竞爭哲学的概述：

“竞爭苦于这样一种不利的情况：并非任何人都有竞爭的手段，因为这些手段不是得自个性，而是得自**偶然性**。大多数人沒有手段，因此〈啊，“因此”！〉是沒有財产的人。”（第 349 頁）

我們已經在前面向他指出过，在竞爭中个性本身就是偶然性，而偶然性就是个性。不取决于个性的竞爭“手段”是人本身的生产条件和交往条件，这些条件在竞爭的范圍內对人表現为独立的力量，表現为对人說来是偶然性的手段。桑乔认为，人們摆脫这些力量是靠人們把关于这些力量的**观念**，正确些說，把对于这些观念的哲学的和宗教的歪曲从自己的头脑中挤出去——或用同源詞的办法（Vermögen〔能力、資产〕和 vermögen〔有能力、有資产〕），或用道德公設（例如：但願你們每个人都成为万能的“**我**”），或用各色鬼臉怪相以及詼諧的夸張来反对“**圣物**”的办法。

还在以前我們就听到过一种抱怨，說在現代資产阶級社会里，正是由于国家的緣故，“**我**”不能实現自己的价值，也就是說，不能表現自己的“才能”。現在我們还听說：“独自性”不給这个“**我**”提

供竞爭的手段，“他的实力”全然不是实力，他依然是“沒有財产的人”，尽管每个物体“是**他的**对象，因而也就是他的**財产**”。在我們面前的是自我一致的利己主义的全盘被推翻。但“圣书”一經深入普遍意識，竞爭的所有这些“不利的情况”都将消失。到那时桑乔还坚持做他的思想生意，不过他决不会做出“良好的成績”，或“尽可能把事情做好”①。

II. 暴动

对旧的神圣的世界的批判是以对社会的批判而告終的。通过**暴动**，我們一跃而进入了新的利己主义的世界。

暴动究竟是什么，我們已經在“邏輯”一节中看到：这就是撤銷**对圣物**的尊重。但是在这里，除此之外，暴动还具有特殊的实踐的性质。

革命 = 神圣的暴动。

暴动 = 利己主义的或世俗的革命。

革命 = 現存条件的变革。

暴动 = 我的变革。

革命 = 政治的或社会的行为。

暴动 = 我的利己主义的行为。

革命 = 現存东西的推翻。

暴动 = 推翻的存在。

如此等等。第 422 頁及以下各頁。人們到現在为止曾經用来推翻他們所生存过的世界的那种方法，自然也不能不說成是神圣

① 手稿中删去了以下这一句話：“本质和現象的区别在这里毫不照顾桑乔而坚持有效。”——編者注

的，并且不能不把破坏現存世界的“独自的”方法和它对立起来。

革命“是現存条件、現存情况或 status〔状况〕的变革，是国家或社会的变革，因此它是**政治的**或**社会的**行为”。至于說到暴动，那末“虽然現存条件的改变是它的必不可免的結果，但它不是从这种改变，而是从**人們**对**本身的不满**出发的”。“它就是单个的人的反抗，就是不考虑将因而出現怎样的安排的一种**奋起**。革命的目的是建立新的**安排**，暴动的目的則是使**我們**不再受**别人**的安排，而由**我們**自己安排自己。暴动不是反对現存东西的斗爭，因为如果它发展起来，現存的东西就会自行灭亡；它仅仅是使**我**从現存东西的統治下解脫出来的一种行动。如果**我**不去过問現存的东西而听其自便，那末它就是僵死的，就会腐朽。但是，由于**我的**目的不是推翻存在的东西，而是**我**奋起凌駕于它之上，所以**我的**目的和**我的**行为絲毫沒有政治的或社会的性质：它們只是針对着**我**和**我的**独自性的，所以它們是**利己的**。”（第 421、422 頁）

Les beaux esprits se rencontrent〔智者所見略同〕。荒漠中的說教者的喊声所宣告的現在已經实現了。不信神的浸礼教徒“施蒂納”，在“**霍尔施坦的庸尔曼**博士”身上找到了自己的神圣的救世主。你們听：

“**你們**不应当摧毀和消灭在**你們的**道路上的障碍，而应当繞过它，离开它。而当**你們**繞过它和离开它以后，它就会自行消失，因为它再也找不到养料了。”（“精神王国”1845 年日內瓦版第 116 頁）

革命和施蒂納式的暴动之間的区别并不像施蒂納所想的，在于前者是政治的或社会的行为，后者是利己主义的行为，而在于前者是行为，后者不是行为。施蒂納提出的这种对立完全是胡說，一看下述情况就可以一目了然：他把“**革命**”說成是一个法人，这个法人要和“**現存的东西**”——即另一个法人进行斗爭。如果圣桑乔曾經研究过各种不同的現实的革命和革命的尝試，那末也許他就会在其中发現他在創造他的思想上的“暴动”时所模糊地感到的那些形式；例如，他也許会在科西嘉島人、爱尔兰人、俄国农奴和一般不

文明的民族中发現它們。其次，如果他曾經关心过現实的、“存在”于任何革命中的个人以及他們的关系，而不是滿足于純粹的我和“現存的东西”即实体（这是空話，要駁倒这种空話，完全不需要革命，只要有像圣布魯諾这样的游侠騎士就够了），那末，也許他就会懂得：每一种革命和革命的結果都是由这些关系决定的，是由需要决定的，就会懂得：“政治的或社会的行为”决不是“利己主义的行为”的对立面。

关于圣桑乔对“革命”理解的深度可以用他以下的名言来說明：“虽然現存条件的改变也是暴动的結果，但它不是从这种改变出发的。”反过来說，这句話的意思就是說，革命是从“現存条件的改变”出发的，那就是說革命是从革命出发的。相反，暴动則是“从人們对本身的不滿出发的”。这种“对本身的不滿”是同关于独自性和“自我一致的利己主义者”的旧調非常相称的，自我一致的利己主义者总是可以走“他自己的道路”，总是对自己滿意，而且每一瞬間他都是他能成为的那个东西。对本身的不滿如果不是在整个个性都賴以决定的一定状况下对本身的不滿，例如工人对本身状况的不滿，那末就是道德上的不滿。因此，第一种情况同时是而且主要是对現存关系的不滿；第二种情况就是这种关系本身在思想上的反映，这种反映决不越出这种关系的范圍之外，而是完全屬于这种关系的。在桑乔看来，第一种情况会导致革命；因此暴动只能是第二种情况——对本身的道德上的不滿引起的了。正如我們所知道的，“現存的东西”就是“圣物”；因此，“对本身的不滿”可以归結为对作为圣者，即作为圣物信仰者、現存的东西的信仰者的本身的道德上的不滿。只有心怀不滿的教书匠才会想到把他关于革命和暴动的推論建立在滿意和不滿的基础上，即建立在完全屬于小

資产阶层的情緒上，我們常常看到，圣桑乔就是从这个阶层吸取自己的灵感的。

我們已經知道，“走出現存东西的范圍”具有什么意思。这是陈旧的空想：一旦国家的全体成員退出国家，国家就会自行崩溃；如果全体工人拒絕接受貨币，貨币就会失去它的效用。在这个命題的假設形式中，已經暴露出虔誠的願望的空想和无力。这是陈旧的幻想：改变現存的关系仅仅取决于人們的善良意志，現存的关系就是一些观念。哲学家們那样当作职业，也就是当作行业来从事的那种与現存关系脫节了的意識的变化，其本身就是現存条件的产物，是和現存条件不可分离的。这种在观念上的超出世界而奋起的情形就是哲学家們面对世界的无能为力在思想上的表現。他們的思想上的吹牛每天都被实踐所揭穿。

无論如何，当桑乔写这几行字的时候，他决沒有对他自己的糊塗状况“掀起暴动”。在他看来，一方面是“現存条件的改变”，而另一方面是“人們”，这两方面是毫不相干的。桑乔絕沒有想到：自古以来“条件”就是这些人們的条件；如果人們不改变自身，而且如果人們即使要改变自身而在旧的条件中又沒有“对本身的不滿”，那末这些条件是永远不会改变的。他相信，如果他說，革命的目的是建立新的安排，而暴动則是要使我們不再受别人的安排，而使我們自己安排自己，那末他就給革命以致命的打击了。但是从“我們”自己安排“自己”、“我們”就是暴动者这两点就已經可以說：尽管有桑乔的一切“反抗意志”，而单个的人不得不“同意”“我們”“安排”他了，因而革命和暴动的区别只是：在革命的情况下人們知道这一点，而在暴动的情况下人們則迷恋于幻想。其次，在桑乔那里还有暴动能否“发展起来”这样一个問題。暴动为什么会不“发展起

来”，这是无法預見的，而暴动为什么会发展起来，这更是无法預見的，因为每一个暴动者都只是走自己的道路。要暴动发展起来，必須有世俗的关系牵涉进来，这些关系向暴动者指明共同行动的必然性，而这行为就会是“政治的或社会的”行为，而不管这种行为是否出自利己主义的动机都一样。另一个又是建立在糊塗之上的“細微的区别”，就是桑乔在現存的东西的“推翻”和超出現存的东西而“奋起”之間所作的区别，仿佛他在推翻現存的东西时沒有超出現存的东西而奋起似的，仿佛他在超出現存的东西而奋起时沒有推翻現存的东西似的，虽然这种区别只是在他身上存在时才有的。可是，无論单純的“推翻”、无論单純的“自我奋起”，都沒有說明任何东西；在革命中也会发生“自我奋起”，桑乔从法国革命中«Levons-nous!»〔“站起来吧！”〕[106]这个号召曾是一个通俗的口号的事实中，就可以看出这一点了。

“建立**机构**，这就是革命的命令〈！〉；**起来反抗**，这就是暴动的要求。革命的天才人物从事于**国家制度**的选擇，**整个政治**时期始終**是圍繞着国家制度**和与此有关的問題进行斗爭，就像社会天才在社会的机构方面（法倫斯泰尔之类）有非凡的发明一样。暴动者力图**不受国家制度約束。**”（第 422 頁）

法国革命以后建立了許多机构，这是事实；Empörung〔暴动〕是由 empor〔向上〕这个詞派生出来的，这是事实；在革命时和革命以后都是为建立国家制度而斗爭，也是事实；提出过社会制度的各种方案，也是事实；蒲魯东曾經談論过无政府状态，也一点不錯。桑乔用这五个事实巧妙地拼湊了以上那一段話。

桑乔从法国革命导致了“机构”的产生这一事实得出結論說，这是一切革命的“命令”。桑乔忠实于他的历史經紀人，他从政治革命就是社会变革在其中同时被正式表达为爭取国家制度的斗爭

的政治革命这一点得出結論說，革命就是爭取最好的国家制度的斗爭。他利用"就像"便順便把各种社会制度提出来跟这种发現連在一起。在資产阶級时代，人們研究国家制度的問題，"就像"現在人們制定各种不同的社会制度一样。这就是上面引用的命題中的各种思想的联系。

从以上我們对費尔巴哈的反駁中已經可以得出結論說，过去的在分工条件中进行的一切革命，都不能不导致新的政治机构的产生；从那里也可以得出結論說，消灭分工的共产主义革命，最終会消除政治机构；最后，从这里也可以看出，共产主义革命并不是和"社会天才的发明才干所創造的那些社会机构"相适应，而是和生产力相适应的。

但是"暴动者力图不受国家制度約束！"他这个自始就摆脫一切的"天生的自由者"，最終所渴望的就是摆脫国家制度。

还必須指出，促使桑乔式的"暴动"产生的还有我們这位乡下佬过去的各种幻覚，例如他相信：那些进行革命的个人都是由一根观念的带子联結在一起的，他們"举起盾牌"只是为了吹噓新的概念、固定观念、怪影、幽灵这样一些"圣物"。桑乔叫他們从头脑中挤出这根观念的带子，因而在他的想法中，革命者就变成了一群烏合之众，他們就只能进行"暴动"了。此外他还听說过竞爭乃是一切人反对一切人的战爭，于是这句話同他的沒有神圣性的革命混合起来就构成了他的"暴动"的主要因素。

"我为了說得更清楚而寻找一个对比，但与期望相反，却想起了基督教的建立。"（第423頁）在这里我們听說："基督不是一个革命者，而是一个起来反抗的暴动者。因此对他来說也只有一点是重要的：'要灵巧像蛇'。"（同上）

为了充分滿足桑乔的"期望"和証实他的"只有"，剛才引用的

福音书中格言的后半句，即“馴良像鴿子”(“馬太福音”第10章第16节)，就不应該存在。基督在这里不得不第二次作为历史人物出現，以便扮演上述蒙古人和黑人所扮演的角色。然而我們又不明白，是应該用基督說明暴动呢，还是应該用暴动說明基督呢？我們这位圣者的基督教日耳曼式的輕信态度集中地表現在这句話上：基督“使整个異教徒世界的生活泉源干涸了，如果只有異教徒世界的生活泉源，那末現存的国家沒有問題〈应該說：沒有他〉就一定会凋謝”（第424頁）。教坛的凋謝之花啊！請看前面的論“古代人”一节吧！但是，credo ut intelligam〔我相信，因而我理解〕，或者說因而这一切都是使我“为了說得更清楚”而寻找“一个对比”。

我們已經从无数这样的例子中看到：在任何地方我們这位圣者随时随地所想到的只是神圣的历史，同时正是在这些地方，神圣的历史仅仅是与讀者的“期望相反”，而不是与施蒂納的“期望相反”。甚至在“評注”中，他又“与期望相反”地想到神圣的历史，桑乔在那里，即在第154頁上强迫古耶路撒冷的“犹太教評論家”——与基督教的定义“上帝就是爱”相反——大声叫喊：“你們看，基督徒所宣傳的是異教的神；因为，如果上帝就是爱，那末他就是Amor神，爱神！”但是“与期望相反”，新約是用希腊文写的，“基督教的定义”的原文是：ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν〔神就是爱〕(“約翰一书”第4章第16节)，而“Amor 神，爱神”却叫 Ἔρως。因此桑乔还应当說明，这“犹太教評論家”怎样完成了由 ἀγάπη 到 ἔρως 的轉变。在“評注”中的这个地方，基督——还是“为了說得更清楚”——好比是桑乔，而且必須承认，他倆一模一样，他倆都是“有形体的存在物”，至少，快乐的继承人相信，他們倆都存在着并且都是唯一的。桑乔是現代的基督，这个“固定观念”就是他的整个历史虛构的“中

心目标”。

上文以很坏的对偶式和教坛的凋謝之花的形式向我們宣傳的这种暴动的哲学，归根到底就是对暴发戶（暴发戶就是钻营到上层去的新貴、暴动者①）的吹捧。每一个暴动者在自己的“利己主义的行为”中都面对着一个特殊的現实，他总企图凌駕于它之上，却不考虑一般的关系。他之所以力图摆脫現存的东西，只是因为它是他的障碍，相反，在其他方面，他却力图尽快地把它攫为己有。一个紡織工人由于“暴发”为工厂主就摆脫了他的織布机，离开了它，而在其他方面一切都正常进行，我們这位“走运的”暴动者向别人提出的只是这样一个伪善的道德要求：成为像他自己那样的暴发戶②。因此，施蒂納的一切威武的豪言壯語最終都归結为格累尔特寓言中的道德教訓，以及对市民貧困的思辨解釋。

到現在我們就知道了，暴动什么都是，但只不是行为。在第342頁上，我們讀到，“攫取的方法完全不应受到蔑視，它表現出自我一致的利己主义者的純粹的行为”。其实这句話应該这样說：彼此一致的利己主义者們的純粹的行为，因为，不然的話攫取就会流为窃贼的不文明“方法”或資产者的文明“方法”，在前一种情况下，它不会有成效，而在第二种情况下，它完全不是“暴动”。必須指出，在这里，只有那种无所事事的个人才能有的“純粹的”行为，是同游手好閑的自我一致的利己主义者相适应的。

---

① 双关語：Emporkömmling——“暴发戶”；Empörer——“暴动者”。——編者注

② 手稿中删去了以下这一段話：“小資产者的旧道德认为，如果每个人都为自己做尽可能多的事，而絲毫不关心事物的一般进程，那末世界将是无限美好的。”——編者注

我們順便还听說了，是什么东西創造了庶民，我們还可以預先知道，創造了庶民的又是"教义"和对这种教义的信仰、对圣物的信仰，这种信仰在这里換了花样而以罪恶意識的形式出現：

"只有相信攫取是罪恶、罪行的这种教义才創造了庶民……只有这种旧的罪恶意識才負这个罪責。"(第 342 頁)

意識对一切都要負責这一信仰，就是他的教义，这种教义使他变成暴动者，使庶民变成罪人。

与这种罪恶意識相反，利己主义者用以下的方式鼓励自己和庶民去攫取：

"我对我自己說：我的权力所及的东西，就是我的財产，我要求把我覚得我有足够的力量取得的一切变成我的財产……"(第 340 頁)

总之，圣桑乔对自己說，他想对自己說些什么，要求自己去占有他所占有的东西，并把自己的現实的关系說成是权力的关系。这就是一种义釋，这个义釋就是他的一切豪言壯語的秘密（参看"邏輯"一节）。然后他——每一瞬間都是他所能成为的东西，因此也有他所能有的东西的这个他——把已写在他的資本賬上的已实現的現实的財产跟他的可能得到的財产、即他的沒有实現的"力的感覚"（他把这种力的感覚記在盈亏賬上）区别开来。这就是对非通常理解的財产的簿記学的眞正貢献。

这种庄严的"說"究竟意味着什么，桑乔在已經引用的一段話中不打自招了：

"如果我对我自己說……那末这其实也是空談。"

在那里他继續說道：

"利己主义"对"沒有財产的庶民"說：为了"消灭"沒有財产的庶民，"你需要什么，你就去攫取什么吧！"(第 341 頁)

从下面的这个例子中馬上就可以看出这种“廢話”是多么“空洞”：

“**我**并不认为銀行家的財富是什么異物，就像拿破侖并不认为那些国王的領土是什么異物一样。**我們**〈“**我**”突然变成“**我們**”〉絲毫不**怕占有**这种財富，并且也为此而寻找必要的手段。**我們**正从这种財富身上抹掉曾引起**我們**恐惧的那种**異己的**精神。”（第 369 頁）

从他向庶民提出的要用攫取手段去“占有”这种財富的善意的建議中立刻可以看出，桑乔并沒有从銀行家的財富身上“抹掉異己的精神”。“让他去攫取，請他看一看留在他手中的是什么吧！”在**他**手中的不是銀行家的財富，而是沒用的廢紙，是这种財富的“尸体”，財富的尸体不是財富，正像“死狗已經不是狗”一样。銀行家的財富只有在現存的生产关系和交往关系的范圍以內才是財富，这种財富只有在这些关系的条件下并用适于这些条件的手段才可能被“占有”。如果桑乔想去考察一下財富的其他形式，那末他就会发現，那里的情况并不更好一些。由此可見，“自我一致的利己主义者的純粹的行为”最后会归結为非常骯髒的誤解。“这就是”**圣物**的“怪影所引导的去处”。

桑乔在对自己說了想对自己說的話以后，又让进行暴动的庶民說他已先向庶民說过的話。事情是这样，桑乔制作了附有用法說明的傳单以备暴动之用，这种傳单都須在所有农村小飯館里張貼，在农村居民中散发。这种傳单要求在«Der hinkende Bote»[107]和拿騷公爵領地的农历中登載出来。只要桑乔的 tendances incendiaires〔煽动的努力〕暫时还只限于农村，只限于对雇农和牧妇进行宣傳，但絕不涉及城市，这又一次說明他怎样成功地从大工业身上“抹掉了異己的精神”。但是无論如何，在这里我們要尽量詳細

地引用摆在我們面前的这个不許丢失的文件，以便“在我們力所能及的范圍內促进受之无愧的荣誉的傳播”（“維干德”第 191 頁）。

傳单刊印在第 358 頁和以后各頁上，它开头是这样說的：

“你們这些有特权的人啊，究竟是靠什么东西来保証你們的財产呢？是靠我們放棄进攻，也就是靠我們的保卫……是靠你們对我們施暴力来保証的。”

最初是靠我們放棄进攻，就是說，靠我們对我們自己施暴力，然后是靠你們对我們施暴力。Cela va à merveille!〔眞妙极了！〕再往下看吧：

“如果你們想受到我們的尊敬，那末你們就要用我們认为合适的价格来买它……　我們只要求价錢公道。”

最初“暴动者”想用“他們认为合适的”价格出卖他們的尊敬，然后他們把“价錢公道”作为价格的标准。最初是任意的价格，然后是由不取决于任意的商业規律决定的、由生产成本和供求关系决定的价格。

“我們同意給你們留下你們的財产，只要你們适当地抵偿这种留下的东西……　一旦我們伸出手去，你們就叫喊暴力……如果沒有暴力，我們就不会得到它們〈也就是特权的人用来取乐的牡蠣〉……我們决不打算从你們那里拿走任何东西。”

最初我們給你們“留下”这个，然后我們从你們那里拿走这个，而且必須采用“暴力”，而最后我們又宁可从你們那里什么也不拿。当你們自己放棄这个的时候，我們就給你們留下这个；在一个清醒的瞬間，在我們所有的唯一的瞬間，我們当然明白，这种“留下”就是“伸出手去”和采用“暴力”，而最后还是不能責备我們，說我們从你們那里“拿”什么东西。事情就此結束。

"**我們**滿头大汗地劳动十二小时，而**你們**只給**我們**几文錢。在这种情况下，**你們**也要拿同等的**工資**……　沒有任何**平等**！"

"进行暴动的"雇农表明自己是眞正的施蒂納式的"創造物"。

"**你們**不喜欢这个嗎？**你們**覚得，**我們**所得到的工資足够了，而**你們的**报酬却需要好几千？但是，如果**你們**不把**你們的**工作估計这样高，同时付給**我們**的工資优厚一些，那末在必要时**我們**会做出比**你們**掙几千塔勒所做出的更为重要的东西；如果**你們**得到像**我們**那样的工資，那末**你們**馬上就会更勤奋些，以求掙到更多的錢。但是，如果**你們**做出一件在**我們**看来比**我們**自己的工作要有价值十倍甚至百倍的什么事情，——啊〈啊，你这个順从的和忠实的奴才啊〉！那时**你們**也应为此而多得一百倍的錢，而从**我們**方面看，**我們**也想着为**你們**生产将值得**你們**付給**我們**比通常的日工資还多的錢的东西。"

最初暴动者抱怨他們的劳动报酬太少，可是到了最后，他們許下了諾言：只有付給更高的日工資，他們才去完成"值得付給比通常的日工資还多的錢"的工作。其次，他們想像，他們只要能得到更多的工資就可作非普通的事情，而他們同时却期望資本家在把資本家自己的"工資"降低到他們的工資水平的情况下也做出非普通的事情。最后，在他們玩弄了一套把利潤（即資本的必然形式，沒有它，他們就会和資本家同归于尽）变成工資的經济学把戏以后，他們就完成了奇迹，得到"比他們自己的工作所得""要多一百倍"的报酬，也就是說，比他們掙的錢要多一百倍。如果施蒂納眞正"想想他說过的話有什么意思"，那末以上引用的一段話的"意思就是如此"。但是，如果这仅仅是他的文章的笔誤，如果他的原意是要让暴动者作为整体向資本家提供出比**他們当中每一个人**所掙的多一百倍的东西，那末他只是让暴动者們向資本家提供每一个資本家現在已經到手的东西。和資本家的資本結合在一起的資本家的劳动所值要比单个的普通工人的劳动所得多十倍或一百

倍，这是很明显的。而在这种情况下，也像通常一样，桑乔总是要让一切照旧。

“只要**我們**对今后誰也用不着**贈送**給誰什么这一点取得一致的話，**我們**就会相安无事。那时**我們**也許甚至能做到給殘廢的人、老人和病人适当的补助，使他們不致死于飢餓和穷困，因为如果**我們**希望他們活下去，那末**我們**为实現**我們**这个願望而**付錢**也是合情合理的。我所說的**付錢**，我的意思并不是指怜憫的**施舍**。”

关于殘廢的人等等的这段多情的插話应該証明：桑乔的进行暴动的雇农已經“奋起”达到資产阶級意識的那种高度了，在这种高度上他們不希望贈送什么和白白得到什么，在这种高度上他們相信有关双方的关系一旦变成了买卖的关系，它們的尊严和利益就得到了保証。

在桑乔的想像中起来暴动的人民的怒吼的傳单出現以后，接着出現的就是用地主和他的雇农对話的形式写成的用法說明，而这一次，主人把自己扮作施里加，而雇农則把自己扮作施蒂納。在这种用法說明中，英国的罢工和法国的工人同盟是被 a priori① 按照柏林的方式构成的。

雇农的代言人：“**你**有什么？”

地主：“**我**有一个一千摩尔根②的庄園。”

代言人：“**我**是**你**的雇农，从今以后要日工資一个塔勒才去为**你**耕地。”

地主：“那末**我**就去雇别人好了。”

代言人：“**你**誰也雇不到，因为**我們**雇农今后不是这个条件就不干了，如果誰同意少**拿**一些而被雇佣，那末就让他提防**我們**吧！現在女僕也是要求这

① 先驗地；这里的意思是事先。——編者注

② 摩尔根(Morgen)是旧时德国計算田亩面积的单位，約合四分之一公頃。——譯者注

样多，如果价錢再少，**你**就誰也雇不到了。”

地主：“那末**我**就完啦！”

雇农齐声說：“不要着急！ **我們**有多少，**你**大概就会有多少。如果不是这样，那末**我們**可以让一些出来，使**你**能够像**我們**那样生活。——没有任何平等！”

地主：“但是**我**习慣于生活得更好些呀！”

雇农：“**我們**絲毫不反对这一点，但这不是**我們的**事；如果**你**能余存得更多一些，那就請吧！难道**我們**应当为較低的工資被雇佣，而让**你**养尊处优嗎？”

地主：“但是**你們**这些沒有受过教育的人們不需要这样多呀！”

雇农：“正因为这样，**我們**才要拿得多一些，以便能够受到或許对**我們**也有好处的教育。”

地主：“但是如果**你們**使富人破了产，那末将来誰去支持艺术和科学呢？”

雇农：“呃，大众必須做到这一点。**我們**成长起来，就是一大批的人。**你們**富人現在总是只买一些最庸俗的书、哭哭啼啼的圣母像或者是芭蕾舞演員的一双灵巧的小腿。”

地主：“啊，該死的平等！”

雇农：“不，敬爱的老爷，沒有任何平等！ **我們**只是要求值多少就得多少，如果**你們**值得多一些，那末**你們**也就得多一些吧。我們只是要求价錢公道，只是想表明**我們**对**你們**所給的价錢是受之无愧的。”

在这段戏剧杰作的結尾处，桑乔承认，在这里当然“需要雇农的一致”。怎样达到这种一致，还是不得而知。我們只知道，雇农无意对現存的生产关系和交往关系作任何改变，只希望强迫地主把地主的花費多于雇农的花費的那笔錢交給他們。这一点点用剩下的錢分配給全体无产者大众，每一个人所得到的眞是微不足道的一点，因而絲毫不会改善他們的情况，这却是我們这位好心腸的乡下佬所漠不关心的。至于这些英勇的雇农屬于农业发展的哪一个阶段，我們在戏剧結尾处，即他們变成了“家奴”处立刻就可以看出来了。原来他們是在父权制下生活的，当时分工还很不发达，地

主只消把他們的代言人带到庫房去，給他几頓毒打，他們的全部密謀就不得不“达到它的最終目的”了；而在文明国家里，資本家处理这种事情的办法却是：把自己的企业关門一个时期，让工人去“閑逛”。桑乔在他艺术作品的整个結构中究竟有多少实际的意义，他是多么严格地在概然性的范圍內行事，从他想举行雇农罢工的異常幼稚的思想中、特别是从他关于“女僕”的同盟的思想中就可以看出。他认为，世界市場上的粮食价格将取决于这些后波美拉尼亚的雇农所提出的較高工資的要求，而不取决于供求关系，这种想法多么天眞！雇农对于新的文学、最近的艺术展覽和漂亮的芭蕾舞演員所作的惊人的离題的談話眞正值得喝采；这种談話甚至是在地主提出关于艺术和科学的意外問題以后談出来的。这些人变成完全融洽无間的了，他們竟来談論这个文学的題目了，而陷于困境的地主甚至暫时忘掉了威胁着他的破产，要对艺术和科学显示他的 dévoûment〔自我牺牲精神〕。最后，暴动者們向地主保証他們是安分守己的，并向他作了使他安心的声明說：指导他們行动的不是卑鄙的利益，不是破坏性的意图，而是最純洁的道德的动机。他們要求的只是价錢公道，并用自己的人格和良心保証：要做到对較高的工資是受之无愧的。全部事情的目的只是要保証每个人得到自己的东西、自己眞正的和应得的工資、“眞正掙来的享受”。当然，不能要求这些安分守己的人知道这样一个事实：工資是由劳动市場的状况来决定，而不是由某些有文学修养的雇农的道义上的憤怒来决定的。

这些后波美拉尼亚的暴动者是这样的謙逊，尽管他們的“团結一致”使他們有力量做完全不同的另外一些事情，但他們宁願依旧当奴才，而且“日工資一个塔勒”就是他們心中的最高希望。因此

很自然，不是他們教訓在他們摆布之下的地主，而是地主教訓他們。

他和他的同伴們所用的“坚定的”和“有力的”語言也表露出“坚定的勇气”和“有力的家奴自覚”。“或許——呃——大众必須做到这一点——一大批的人——敬爱的老爷——那就請吧”。我們已經在前面傳单中談到：“在必要时——啊——我們想着生产——也許——有好处，等等”。可以想像到，連雇农也跨上克拉味侖諾这匹名馬了①。

由此可見，我們的桑乔大肆喧嚷的“暴动”归根結底就是罢工，不过是非通常理解的罢工，即柏林式的罢工。眞正的罢工在文明国家中向来只是工人运动的一个从屬部分，因为工人的更普遍的联合会导致其他形式的运动，而桑乔却企图把他对罢工所作的小資产阶級諷刺画看作是全世界历史性斗爭的最新的和最高的形式。

暴动的浪头現在把我們抛到天国的岸上了，那里是流奶与蜜之地，每一个篤敬宗教的犹太人在自己的无花果树下安坐，“协議的”千禧年的朝霞映現如火。

III. 联盟

在暴动那一章里，我們首先給讀者介紹了桑乔的吹嘘。然后探討了这个“自我一致的利己主义者的純粹的行为”的实际过程。但是，在我們談到“联盟”的时候，我們的做法却相反：首先分析一

① 手稿中删去了以下这一段話：“在法国生产的东西比后波美拉尼亚要多。根据米歇尔·舍伐利埃的估計，在法国，如果将全年的产品在居民中平均分配，每人应得 97 法郎，每戶就是……”——編者注

下我們的圣者所推荐的建設性規章，然后再順便考察他关于这些規章的幻想。

1. 地产

“如果**我們**不想让土地所有者再占有土地，而想把土地据为**己有**，那末，为了这个目的，**我們**便团結在一起，組成**联盟**、société〈社会〉，**它宣布自己是所有者**；如果**我們的**計划得到实現，那些土地所有者就不再是土地所有者了。”到那时，“土地”就成了“占領者的財产…… 而这些单独的个人就会作为一个整体像一个单独的人或所謂的 propriétaire〔所有者〕那样任意地支配土地。因此在这种情况下**財产**仍被保存着，而且甚至是以‘**独占性**’的形式被保存着，因为此时**人类**这个偉大的社会不让**单独的个人**占有他的財产，或許只把財产的一部分租貸或奖賞給他……这种情况現在是这样，而且将来也会是这样。**大家**都希望占有**一份**的那种东西，将从企图独自占有的个人手中被夺取过来，并被变成**公共的財产**。在这种**公共財产中**，每人都有自己的**一份**，而这一份也就是他的財产。在我們旧有的关系中也是这样，为五个继承者所共有的房屋就是他們的公共財产，其中五分之一的收入才是他們每一个人的財产。”（第 329、330 頁）

在我們勇敢的暴动者組成**一个联盟**、即一个社会，并按照上述的方式爭得了一块土地之后，这个 «société»，这个法人，就“宣布自己是所有者”。为了避免誤会起見，作者在这里又补充了一句：“这个社会**不让**单独的个人占有他的財产，或許只把財产的一部分租貸或奖賞給他。”圣桑乔就是这样地把自己的共产主义观念归給自己和他的“**联盟**”的。当然讀者会記得：桑乔曾由于无知而責难共产主义者，說共产主义者想把社会变成最高所有者，这个所有者又想把自己的“**財产**”作为采邑給予单独的个人。

其次，有趣的是，桑乔让他的伙伴們有一些占有“一份公共財产”的希望。在往后一点，还是这个桑乔，还是为了反对共产主义

者，說了这样一些話："不論財产是屬于集体而由集体把这种財产的一部分給予我，或者是屬于个别占有者，在我看来，同样都是一种强制，因为在这两种情况下，我都不能有所决定。"（因此，他的"集体群众"从他手中"夺去了"他們不願让他单独占有的东西，从而使他强烈地感覚到集体意志的力量。）

第三，在这里我們又遇到了"独占性"；而在过去他常常責难資产阶級所有制的"独占性"，抱怨說"甚至他脚下的那块小得可怜的土地也不归他所有"，他只有作为一个可怜的被压迫的徭役农民在一小块土地上含辛茹苦的权利和可能。

第四，在这里桑乔采用了他非常煩惱地在迄今实际存在的或只是在規划中的一切社会形态里所发現的采邑制度。他的那个占領者的"社会"和半野蛮的日耳曼人的"联盟"差不多一样地行事，后者曾侵占了罗馬的省区，在那里实行了一种强烈地带有古代部落生活色彩的、粗陋的采邑制度。他的这个"社会""奖賞"給每一个人一块土地。在桑乔和6世紀日耳曼人所处的那个阶段，采邑制度的确在許多方面是和"奖賞"制度一致的。

但是，不言而喻，我們的桑乔在这里所恢复的那种部落所有制一定会很快地重新消融在現存的关系中。桑乔本人也感覚到这一点，这可以从他下面的喊叫中看出来："这种情况現在是这样，而且〈妙不可言的"而且"！〉将来也会是这样"。最后，他所举的为五个继承者所共有的房屋这个絕妙的例子証明他并不想超出我們的旧有关系。他的地产組織的全部計划，只有一个目的，就是引导我們通过迂迴的历史道路，倒退到小資产阶級的世襲租佃制和德意志帝国城市的家庭所有制。

关于我們旧有的也就是現存的关系，桑乔自己所了解的只是

些法律上的胡說，說什么单独的个人或 propriétaires〔所有者〕可以"任意"支配地产。在"**联盟**"中，这种想像的"任意行动"将由"社会"来实現。对"**联盟**"来說，无論土地发生什么事，无論是"社会""或許"把一块土地租給单独的个人，或者可能不租，都是无关紧要的。所有这一切都完全是沒有区别的。当然，桑乔不会懂得，从屬于分工的一定阶段的一定的活动方式是和一定的耕作方式有着紧密联系的。但是，任何一个旁人都看得很清楚：桑乔在这里所描繪的徭役小农离开"他們每个人都成为万能的**我**"是多么地远；而小农对那一块小得可怜的土地的所有和被百般称頌的"对一切的所有"是多么地不相称。在現实世界中，各个人之間的交往取决于他們的生产方式，因此，桑乔的"或許"两字或許要把他的整个**联盟**完全断送了。但是，"或許"，或者更确切些說，毫无疑問，桑乔在这里暴露了对**联盟**内的交往形式的眞实看法：利己主义的交往是以**圣物**为其基础的。

桑乔在这里表述了他的未来**联盟**的第一种"机构"。力图成为"不受国家制度約束的"暴动者，由于給自己"选擇"了地产"制度"而得到了"安排"。我們看到：桑乔沒有对新"安排"抱任何光明燦烂的希望，因而他是正确的。但是，我們同时又看到：桑乔在"社会天才"的队伍中占有重要地位，他"在社会的机构方面有非凡的发明"。

2. 劳动組織

"劳动組織所涉及的只是那些别人能够替**我們**做的工作，例如屠宰牲畜、耕种土地等等；其他都是利已主义的工作，因为，譬如說，沒有一个人能替**你**作**你的**曲子，沒有一个人能完成**你**画的草图等等。沒有一个人能代替拉斐尔

从事他的創作。这些都是**唯一者**的工作，它們只有这个**唯一者**才能完成，而前一类的工作应当叫作**人的**工作〈在第 356 頁上人的工作是和"**公益的**"工作混为一談的〉，因为**自有的东西**在这里的作用微不足道，几乎**每一个人**都能学会做这个工作。"(第 355 頁)

"为了使人的工作不至于像在竞爭中那样占去我們全部时間，耗尽我們全部精力，就人的工作进行协商，对**我們**說来总是有益的……　但是，应当为誰贏得时間呢？人需要比恢复已經消耗的劳动力所需的时間还要多的时間来干什么呢？关于这些問題，共产主义沒有作出答复。为的是什么呢？为的是在作为一个人做完了自己的工作之后，再作为一个**唯一者**享受欢乐。"(第 356、357 頁)

"通过劳动**我**可以执行总統、大臣等等的职务。执行这些职务所需要的只是一般的教育，也就是人人都能受到的教育……　虽然每一个人都能担任这些职务，但是只有个别人所特有的唯一的能力才会給予这些职务以所謂的生气和意义。如果某一个人不是以一个普通的人来执行他的职务，而是把他的唯一性的能力貫彻于这些职务中，但得到的报酬却仅仅是一个官員或大臣的报酬，那末我們就不能认为他已得到报酬。如果他值得受到**你們的**感謝，如果**你們**想为自己保留住这种值得感謝的**唯一者**的力量，那末**你們**就不应当仅仅把他当作只做了某种人的工作的人付給报酬，应当把他当作完成了某种**唯一者**的工作的人付給报酬。"(第 362、363 頁)

"如果**你**能够給千百万人快乐，那末千百万人就将为此給**你**报酬；可是，做不做这工作，取决于**你**，因此他們要**你**做这工作，就得付給**你**报酬。"(第 351 頁)

"对**我的**唯一性不能像对**我**作为一个人所完成的那些工作一样，規定一个一般行市。只有对后一类工作才能規定行市。所以，一方面要給人的工作規定一个一般行市，但是另一方面也不能使**你的**唯一性得不到按其功績所应該得到的报酬。"(第 363 頁)

上面已經提到的公共面包场，在第 365 頁上又作为**联盟**中劳动組織的例子举出。在上述的那种野蛮的土地小块經营的条件下，应当說这些公共机构是眞正的奇迹。

首先必須組織人的劳动，从而减少人的劳动，以便我們的职工兄弟在及早地做完自己的工作之后，能够"作为一个唯一者享受欢乐"(第 357 頁)；但是在第 363 頁上，唯一者的"享受欢乐"已經变成唯一者的額外报酬了。在第 363 頁上，唯一者的生气已經不是在最后，不是在人的工作做完以后表現出来。这里是說，就是人的工作也可以当作唯一者的工作来做，在这种情况下，需要給这种工作以額外报酬。否則，这个根本不是关心自己的唯一性而是关心更高报酬的唯一者，一定会把他的唯一性束之高閣，故意只起普通人的作用来和社会为难，因而也就給自己开了一个愚蠢的玩笑。

按照第 356 頁說的，人的工作也就是公益的工作，但是按照第 351 頁和第 363 頁說的，唯一者的工作正表現于：它要作为公益的工作或者至少是对許多人有益的工作来得到額外的报酬。

因此联盟內的劳动組織就在于：把人的工作和唯一者的工作分开；为人的工作規定行市；为唯一者的工作哀求額外报酬。而这种額外报酬又是双重的：第一是因为唯一地完成了人的工作；第二是因为唯一地完成了唯一者的工作。这就需要有特别复杂的簿記，因为昨天是唯一者的工作(例如紡 200 支棉紗)，今天会变成人的工作，因为唯一地来进行人的工作，需要經常对自身的利益进行自我监視以及对社会利益进行普遍监視。由此可見，这一整套偉大的組織計划归根到底完全是对供求規律的小資产阶級的理解，这一規律現在还存在着并曾为所有的經济学家們解釋过。关于那个决定桑乔所认为的唯一者的劳动(例如舞蹈家、著名医生或律师的劳动)的价格的規律，桑乔可以从亚当·斯密那里找到解釋，从美国人庫伯那里找到数量方面的表述。現代經济学家根据这一規律来解釋他們所謂的 travail improductif〔非生产劳动〕所得的高

額工資和从事农业的短工所得的微薄报酬，以及工資方面的一切不平等現象。这样我們靠上帝的保佑重新回到了竞爭，但是这种竞爭却是如此不景气，以至桑乔能够推荐14、15世紀曾經有过的法定行市和法定工資标准。

还应当提一下，桑乔在这里提出的这种思想，同样作为一种全新的东西出現在救世主先生——霍尔施坦的格奧尔格·庫尔曼博士那里。

这里桑乔所謂的人的工作，除去他的一些官僚主义的幻想之外，也就是通常人們所了解的机器劳动以及随着工业的发展逐漸改用机器的那些工作。当然，在"**联盟**"內，在存在着上文所描繪的那种地产組織的条件下，使用机器是不可能的，因此，自我一致的徭役农民宁願就这些工作彼此进行协商。至于对"总統"和"大臣"，桑乔（用欧文的話来說，this poor localized being〔这个孤陋寡聞的生物〕）只是根据他直接所处的环境来判断的。

这里，也像其他一切地方一样，桑乔在举实际例子时并不走运。例如，他以为，"沒有一个人能替你作你的曲子，沒有一个人能完成你画的草图。沒有一个人能代替拉斐尔从事他的創作"。但是，桑乔一定会知道：莫扎特的"安魂曲"大部分不是莫扎特自己作的，而是其他作曲家作的和完成的；而拉斐尔本人"完成"的壁画却只占他的壁画中的一小部分。

他以为，所謂的劳动組織者[108]希望把每一个人的全部活动都組織起来，其实，正是他們把应当組織起来的直接生产劳动和間接生产劳动区别开来了。至于讲到这两种劳动时，劳动組織者根本沒有像桑乔所想像的那样认为每个人应当完成拉斐尔的作品，他們只是认为，每一个有拉斐尔的才能的人都应当有不受阻碍地发

展的可能。桑乔以为，拉斐尔的繪画跟罗馬当时的分工无关。如果桑乔把拉斐尔同列奧納多·达·芬奇和提戚安諾比較一下，他就会发現，拉斐尔的艺术作品在很大程度上同当时在佛罗倫薩影响下形成的罗馬繁荣有关，而列奧納多的作品則受到佛罗倫薩的环境的影响很深，提戚安諾的作品則受到全然不同的威尼斯的发展情况的影响很深。和其他任何一个艺术家一样，拉斐尔也受到他以前的艺术所达到的技术成就、社会組織、当地的分工以及与当地有交往的世界各国的分工等条件的制約。像拉斐尔这样的个人是否能順利地发展他的天才，这就完全取决于需要，而这种需要又取决于分工以及由分工产生的人們所受教育的条件。

施蒂納宣布了科学劳动和艺术劳动的唯一性，但在这里他远远落后于資产阶級。把这种“唯一者的”活动組織起来，現在已經被认为是必需的了。如果奧拉斯·韦尔內把他的画看作“只有这种唯一者才能完成”的工作，那末他連創作他的画的十分之一的时間也都沒有。巴黎对通俗喜剧和小說的极大喜好，促使从事这些創作的劳动組織出現了，而这种組織貢献出来的作品比德国的同这种組織竞爭的“唯一者”所写的作品无論如何要好一些。在天文学方面，阿拉戈、赫舍尔、恩克和貝塞耳都认为必須組織起来共同观測，并且也只是从組織起来之后才获得了一些較好的成績。在历史編纂学方面，“唯一者”是絕对不可能做出什么成績的，而在这方面，法国人也由于有了劳动組織，早就超过了其他国家。但是很明显，所有这些以現代分工为基础的劳动組織所获得的成果还是极其有限的，它們只是同迄今尚存的狹隘的单干比較起来，才算是前进了一步。

此外，还必須特别提醒注意：桑乔把劳动組織同共产主义混为

一談，甚至对于为什么“共产主义”不就他对这种組織的怀疑作解答感到惊奇。正像加斯科尼的农家孩子对阿拉戈不能告訴他上帝是在哪一顆星星上盖了他的宫殿而表示惊奇一样。

由于分工，艺术天才完全集中在个别人身上，因而广大群众的艺术天才受到压抑。即使在一定的社会关系里每一个人都能成为出色的画家，但是这决不排斥每一个人也成为独創的画家的可能性，因此，“人的”和“唯一者的”劳动的区别在这里也毫无意义了。在共产主义的社会組織中，完全由分工造成的艺术家屈从于地方局限性和民族局限性的現象无論如何会消失掉，个人局限于某一艺术領域，仅仅当一个画家、雕刻家等等，因而只用他的活动的一种称呼就足以表明他的职业发展的局限性和他对分工的依賴这一現象，也会消失掉。在共产主义社会里，沒有单純的画家，只有把繪画作为自己多种活动中的一項活动的人們。

桑乔所謂的劳动組織清楚地表明，所有这些讲“实体”的哲学騎士們只滿足于一些詞句。他們竭力宣揚“实体”对“主体”的依賴，并且把支配“主体”的“实体”貶低为只不过是这种主体的“偶性”，这一切实际上是“空洞的廢話”①。因此，他們的行动非常愼重，不願多讲分工，不願多讲物质生产和物质交往，而个人对一定关系和一定活动方式的依賴恰恰是由物质生产和物质交往决定

① 手稿中删去了以下这一段話：“如果桑乔严肃地对待自己的言詞，他就应該去考察分工。但是，他虽然毫不犹豫地采納了現存的分工，并把它应用到自己的‘联盟’里，却迴避去考察它。如果他比較仔細地考察一下这一对象，他当然会发現，分工不会因为某个人‘把它从头脑里挤出去’而消灭。哲学家們反对‘实体’，他們完全輕視分工，即产生实体怪影的物质基础，这只是証明这些英雄們仅仅想消灭言詞，而根本不想改变那些一定会产生这些言詞的关系。”——編者注

的。他們要做的全部事情就是編造新的詞句来解釋現存的世界。这些人越是自命为高出世界之上，越是把自己同世界对立起来，这些詞句就越来越明确地带有滑稽可笑的自我吹嘘的性质。而桑乔就是这种現象的可悲例子。

3. 貨币

“貨币是商品，而且是一种重要的手段或財富，因为貨币防止財富僵化，使它保持着流动状态，促进它的流通。如果你知道有更好的交換手段，那就更好了，不过这种手段仍将是貨币的一个变种。”(第 364 頁)

在第 353 頁上，貨币的定义是“通用的或流通的財产”。

可見，在“联盟”里仍然保留着貨币，这是失掉一切个人成分的純粹公有的財产。桑乔追問有无更好的交換手段，这就說明他完全当了資产阶級观点的俘虏。可見，他先是假定交換手段一般是必需的，而后又肯定除貨币外沒有其他交換手段。桑乔根本沒有想到，任何供运載貨物用的輪船和鉄路也是交換手段。因此，他为了不只是簡单地談交換手段，而要专門地談貨币，他就不得不去考察貨币的其他定义：貨币是普遍的、通用的和流通的交換手段；貨币使一切財产保持着流动状态等等。因此也牵涉到一些桑乔不知道的經济学上的定义，而且恰恰是这些定义确定了貨币，而由于牵涉到这些定义也牵涉到整个現状、阶級的經济、資产阶級的統治等等。

首先我們来了解一下关于联盟中貨币危机过程（非常特殊的过程）的某些論点。

这里提出了一个問題：

“貨币是从哪里来的呢？……　人們用以支付的不是貨币——因为可能

会发生貨币不足的現象——而是自己的 Vermögen〔資产，能力〕，**我們**只是靠 Vermögen，才有能力的……　使**你們**受害的不是貨币，而是**你們**沒有能力，是**你們**无能取得貨币。”

这里提出了一个道德的訓誡：

“显示**你們的**能力，聚精会神，**这样你們**就不会感到貨币不足，感到**你們的**貨币、**你們**造的貨币不足了……　要知道**你**有多少权力，**你**就有多少貨币，因为**你**为**你**爭到多大的权势，**你**就有多大的价值。”（第 353、364 頁）

在貨币权力的支配下，在普遍的交換手段独立化而成为一种对社会或个人来說的独立力量的情况下，生产和交往的各种关系的独立現象表現得最明显了。因此，桑乔又照例对貨币关系同整个生产和交往之間的联系一无所知。作为一个善良的市民，桑乔心安理得地使貨币继續起作用，因为他既然这样地理解分工和地产的組織，結果就必然如此。对自我一致的利己主义者来說，在貨币危机中明显地暴露出来的貨币的物质力量，也是一个非常不愉快的事实，因为这种力量使那些“很想购买”但又經常缺少貨币的小資产者感到苦恼。为了摆脫困境，我們的利己主义者把小資产者的通常想法顚倒过来說，企图以此造成假象，好像个人对貨币权力的关系只是一种由个人随心所欲地决定的东西。这个如意的倒轉，使他后来能够用同义語、同源詞和变音向惊慌失措的和本来就由于无錢而垂头丧气的小資产者进行道德說教，这样就直截了当地抛开了所有那些关于貨币不足的原因的麻煩問題。

貨币危机首先在于：一切 Vermögen〔資产〕同交換手段相比，突然貶值而丧失了胜过貨币的 Vermögen〔能力〕。危机的发生，正是在人們已**不**能再用自己的“資产”而**必須**用貨币支付的时候。这种危机又不是像那些根据自身的个人需要来判断危机的小資产者

所想像的那样，是由于貨币不足而发生的，而是由于作为**普遍**商品和“通用的流通的财产”的貨币同一下子不能成为通用财产的所有**其他特种**商品之間的特殊差别表面化了。在这里，我們不再迎合桑乔而去研究这一現象的原因了。桑乔首先安慰那些可怜的无錢的小店主們，說他們缺少貨币和整个危机产生的原因，不是貨币，而是这些小店主沒有能力取得貨币。一个人吞砒霜而死，罪过不在砒霜，而在这个人的机体不能消化砒霜。

最初，桑乔把貨币确定为重要的而且是**特殊的**資产，确定为普遍的交換手段、通常理解的貨币。但是在发現这会造成什么样的困难之后，他突然把这一切顛倒过来，把一切資产都說成是貨币，以便造成一种个人权力的假象。危机时期所发生的困难在于：“一切資产”都不再是“貨币”了。但是，所有这一切都归結于資产者的实踐，只要“一切資产”还是貨币的时候，資产者就接受具有支付手段这种形式的“一切資产”，而只是在难以把这种“資产”变为貨币时，才制造种种困难，因此資产者就不再把資产当作“資产”了。其次，危机时期所发生的困难在于：**你們**，即桑乔在这里所指的小資产者，已經不能使**你們**鑄造的貨币、**你們的**票据流通了，因为人們向**你們**所要的貨币，不是**你們**鑄造的貨币，而是沒有一个人猜到是通过**你們**的手鑄造的那种貨币。

最后，施蒂納把“**你有多少錢，你就值多少錢**”这一資产阶級的格言改成“**你值多少錢，你就有多少錢**”，这实质上并沒有改变問題的本质，而只是造成了个人权力的假象并且反映出一般的資产阶級的幻想，似乎一个人沒有錢，他自己应当負責。这样，桑乔就摆脫了 L'argent n'a pas de maître〔金錢无主人〕这句資产阶級的經典的格言，并且能够立刻登上讲坛高呼：“显示**你們**的能力，聚精会

神，这样你們就不会感到貨币不足了。”Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions〔我不知道交易所里有販卖善良意图的地方〕。他可能还会补充說：“要爭取信用，knowledge is power〔知識就是力量〕，賺取第一个塔勒要比得到最后的百万塔勒难得多，不要过分，要爱惜自己的金錢，而最主要的是不要如此地热中于增殖”等等，——这样他就不是露出一个驢耳，而是露出两个驢耳了。然而，我們的英雄认为，每一个人都是他能够成为的那个人，每一个人所做的都是他能够做的事，因而在我們的英雄那里，每一章都是以道德要求为結尾的。

由此可見，施蒂納**联盟**內的貨币制度，就是用德国小資产者的粉飾的和純粹幻想的語言表达的現存貨币制度。

在桑乔炫耀了自己驢子的耳朵之后，堂吉訶德-施里加，挺直了身軀，发表了有关現代游俠騎士的庄严肃穆的演說，同时貨币也就在他的身旁变成了托波索的达辛尼亚，而 en masse〔所有的〕工厂主和商业家則变成了騎士，即追逐暴利的騎士。这个演說的另一个附带的目的，就是要証明：由于貨币是“重要的手段”，所以它“本质上是一个女儿”①。而且他伸出自己的右手說道：

“禍福是由貨币决定的。在資产阶級时代，貨币之所以是一种力量，只是因为大家追求它，好像追求姑娘一样〈追求照料牲畜的女僕，通过同位語，即达辛尼亚〉，但是，沒有一个人能同它結成不解的姻緣。在竞爭中，追求心爱的对象的一切浪漫作風和騎士精神复活了。貨币是热恋的对象，这个对象被追逐暴利的勇敢的騎士們帶走了。”(第 364 頁)

現在桑乔深深地懂得，在資产阶級时代，貨币之所以是一种力

① 参看“神圣家族”第 266 頁。（見“馬克思恩格斯全集”1957 年人民出版社版第 2 卷第 214 頁。——譯者注）

量，正是因为：第一，禍福是由貨币决定的；第二，貨币是**一个姑娘**。其次他还懂得，他之所以会失掉貨币，就是因为姑娘和任何一个人都沒有結成不解的姻緣。現在，这位穷光蛋知道了他的处境是由什么决定的。

施里加在用这种办法把市民变成騎士之后，又把共产主义者变成市民，而且是有了妻子的市民：

"誰有福气，誰就迎娶新娘。游民有福气，他就把新娘迎娶到自己家里，到**社会**中来，并且破坏她的处女的童貞。在游民的家里，她已經不再是小姐而是太太了，随着处女童貞的丧失，同时也失去娘家的姓。作为一位家庭主妇的少女即貨币的化身，叫作**劳动**，因为**劳动**是丈夫的姓名。她是丈夫的財产。要使这张画完整，还应当添上一点：劳动和貨币的孩子——仍然是姑娘〈"本质上是一个女儿"〉，而且是未出嫁的姑娘〈难道施里加在什么时候看到过姑娘从娘胎里一生下来就"出嫁"了嗎？〉，也就是貨币〈既然上面的引証話已証明，一切貨币都是"未出嫁的姑娘"，那末"所有未出嫁的姑娘"都是"貨币"，就不言而喻了〉，但却是由他父亲即劳动所亲生的貨币〈toute recherche de la paternité est interdite[109]〉。面貌和整个外形却是另一种样子。"（第364、365頁）

当然，这种婚丧和浸礼的历史本身已經足以証明：她"本质上是"施里加的"女儿"，而且是"亲生"的女儿。但是，施里加过去的馬夫桑乔的无知就是她生存的終极原因。这一点在結尾处，即在这位演說家对"鑄造"貨币重新小心翼翼地关怀起来，因而表示他仍然认为金屬貨币是最重要的交換手段的地方，就清楚地暴露出来了。如果他不是关心为貨币編制綠色的处女花环，而是更多地关心貨币的經济关系的話，那末他就会知道，交換手段中的大部分都是票据（至于国家的証券、股票等等更不用說了），而紙币在交換手段中占的比重并不太大，而金屬貨币的比重則更小了。例

如，在英国，票据和銀行鈔票形式的貨币就比金屬貨币多十四倍。至于金屬貨币，則完全是由生产成本即劳动所决定的。因此，施蒂納精心細造的后代增殖过程，在这里完全是多余的。施里加好像在某些共产主义者那里发現了某种以劳动为基础的、然而又不同于現代貨币的交換手段，他关于这种交換手段的郑重思考，只是再一次地証明我們这对高貴的伴侶的天眞幼稚，他們自己不假思索就輕易相信他們所讀到的一切。

这两位英雄在結束了这种“騎士的和浪漫的求爱”活动之后，他們迎娶到家中的既不是自己的“福气”，也不是“新娘”，更不是“貨币”，最多是一个游民拐走另一个游民。

4. 国家

我們已經看到，桑乔在他的“**联盟**”中使地产的現代形式、分工和貨币以小資产者所想的这些关系的方式保持下去。一看就很清楚，在这样的前提下，桑乔沒有国家是不行的。

首先，他新获得的財产不得不具有有保証的合法的財产的形式。我們已經听到他这样說过：

“大家都希望占有一份的那种东西，将从企图独自占有的个人手中被夺取过来。”(第 330 頁)

可見，大家的意志在这里是同分散的单独的个人的意志对立的。由于每一个自我一致的利己主义者可能和其他的利己主义者不一致，也就是說可能会发生冲突，所以，与这些分散的单独的个人相对立，普遍的意志必須有自己的特殊的表达法，——

“某人把这种意志叫作**国家的意志**”(第 257 頁)。

普遍意志的規定現在成为合法的規定了。为了执行这种普遍意志，又需要强制手段和公众的权力。

"**联盟**将在这件事情上〈在财产占有上〉使单独的个人的資財增多，并且**保障**他的**已有爭議的**財产。"〈这就是說，**联盟**保証有保証的財产，即合法的財产，即不是桑乔"无条件地"占有的、而只是"根据采邑权"从"**联盟**"那里"得到"的財产。〉(第 342 頁)

一切公民权自然也随同这些財产关系而得到恢复。因此，桑乔本人，完全以法学家的精神，闡述了契約学說。这一点可以从下面的一句話里看出：

"如果**我**例如通过任何一种**契約**使**我**失去这种或那种自由，这沒有什么可說的。"(第 409 頁)

为了"保障""已有爭議的"契約，他一定会重新服从法庭审判，服从現代民事訴訟的一切判决，这同样也是"沒有什么可說的"。

这样，我們"悄悄地从黑夜里走出来"，又接近了現存的关系，但只是德国小資产者的侏儒般的想像中的关系。

桑乔供认：

"在对待自由的問題上，国家和**联盟**之間沒有本质的差别。正如国家和无限自由不能相容一样，如果对自由不加任何限制，**联盟**就不能产生和存在。对自由的限制，到处都不可免，因为人們不可能摆脫一切，不可能像鳥儿那样想飞就能展翅高翔，等等…… 在**联盟**內还会有許多不自由和不自願的事，因为自由不是**联盟**的目的，相反地，**联盟**会为了独自性，而且只是为了**独自性**而牺牲自由。"(第 410、411 頁)

自由和独自性之間的可笑区别，我們暫时不讲了，但是应当指出：桑乔在自己的**联盟**內已經由于其中的**經济**机构而牺牲了自己的"独自性"，尽管他自己并不願意这样。他作为眞正的"国家狂信者"只是在开始有政治机构的地方才看到限制。他一点也沒有触

动旧社会以及个人对分工的服从；在这种場合，他就无法摆脫这样的命运：分工以及由于分工使他所从事的特定工作和所处的生活状况不可避免地强加給他仅有的“独自性”。例如：如果他命里注定要在威倫霍尔[110]当一名鉗工助手，那末强加給他的“独自性”一定是大腿脫臼，結果就要“曳足而行”；如果“他的圣书的首頁上的怪影”[111]将作为一个紡織女工生存，那末她的“独自性”一定是两膝麻木不仁。甚至如果我們的桑乔仍然从事塞万提斯預先給他安排的徭役农民这种旧职业（而他現在硬說这种职业是他自己的使命，并要求自己去完成它），那末由于分工和城乡分裂，他的“独自性”一定是：他被隔絕在整个的世界交往系統之外，因而得不到任何教育，結果就成了一个目光短淺的、孤陋寡聞的动物。

这样，桑乔在联盟內由于社会組織而会 malgré lui〔違反自己的意志〕失去自己的独自性，如果我們例外地把独自性当作个性的話。至于現在桑乔由于政治組織而放棄自己的自由，这一点是完全合乎邏輯的，而且更清楚地証明桑乔多么热中于在自己的联盟內确立現代秩序。

可見，現代秩序和“联盟”之間的差别就在于自由和独自性之間的本质差别。我們已經看到，这是多么本质的差别呵。可能他的联盟內的多数成員也不会因为这种差别而特别縮手縮脚，他們会迅速頒布“廢除”这种差别的命令，如果桑乔仍然不安，那末多数成員就会根据他自己所写的“圣书”給他証明：第一，沒有任何本质，本质和本质差别都是“圣物”；第二，联盟毫不过問“事物的本性”和“关系概念”；第三，多数成員絲毫不触犯他的独自性，而只是触犯他表露其独自性的自由。如果桑乔“企图廢除国家制度”，那末多数成員可能会向桑乔証明說：他們让他坐牢，打他，折断他的

腿，只是限制他的自由；只要他还能表現出軟体动物、牡蠣或者复活的青蛙尸体的生命現象，他 partout et toujours〔随时随地〕就会是"独自的"。我們已經听說，多数成員按照他的劳动为他"規定一定的价格"，"不允許眞正自由地〈！〉利用他的財产"，这就限制了他的自由，但不是限制他的独自性。这些都是桑乔在第338頁上对国家的非难。我們的徭役农民桑乔"应当做什么呢？""成为一个坚定的人并且不理会**联盟**"（同上）。如果他对于給他規定的各种限制发牢騷，多数成員就会反駁他：如果他有把自由說成独自性的独自性，那末多数成員就有把他的独自性說成自由的自由。

正如上面提到的人的工作和**唯一者**的工作之間的差别只不过是对供求規律的可怜了解一样，現在，自由和独自性之間的差别也只不过是对国家和市民社会之間的关系，或者用基佐先生的話来說，就是对 liberté individuelle〔个人自由〕和 pouvoir public〔公众权力〕之間的关系的可怜了解。确是如此，桑乔竟在下面几乎逐字逐句地抄襲卢梭：

"为了达成协議，每一个人都应当牺牲自己的一部分自由，但是协議决不是为了某种普遍的东西或者哪怕是为了某一个别人"，相反地，"**我**所以这样做，不如說是出于自私自利。如果談到牺牲，那末**我**所牺牲的只是**我的**权力以外的东西，也就是說，我根本沒有什么牺牲"（第418頁）。

我們的自我一致的徭役农民，和任何其他一个徭役农民以及任何一个曾經生活在地球上的个人，都共有这个特质。也可以参照葛德文的"論政治上的公正"[112]。順便提一下，桑乔好像有这样一种独自性，以为在卢梭的学說里个人訂立契約是出于对普遍东西的爱，其实卢梭从来就沒有想到过这一点。

但是，他却有一种慰藉。

"国家是**神圣**的……　但是**联盟**……**不是**神圣的。"这正是"国家和**联盟**之間的偉大差别"(第411頁)。

这就是說，一切差别归根到底在于："**联盟**"就是眞正的現代的国家。而"国家"則是施蒂納关于普魯士国家的幻想，他把普魯士国家看作是一般国家。

5. 暴动

桑乔很少相信（而且有充分理由很少相信）国家和**联盟**、圣物和非圣物、人的东西和唯一的东西、独自性和自由等等之間的差别，以致他最后到自我一致的利己主义者的 ultima ratio〔极端手段〕即暴动中去寻找出路。但是，这次和他从前說过的不一样，这次不是反对自己本身的暴动，而是反对**联盟**的暴动。像他从前只是在**联盟**里寻找一切問題的答案一样，現在他只是在暴动中寻找一切問題的答案。

"如果公社破坏**我的**权利，那**我**就掀起暴动来反对它，捍卫**我的**財产。"(第343頁)

如果暴动沒有"成功"，那末**联盟**"就必須开除他（关进监牢，驅逐出境等等）"(第256、257頁)。

桑乔企图在这里取得1793年的 droits de l'homme〔人权〕，其中也包括起义权[113]；但是不言而喻，誰要是想根据"自己的"看法来运用这一权利，这种权利就会給他带来不幸的后果。

由此可見，桑乔的**联盟**的全部历史归根到底就是这样：在以前，在批判时，他只是从幻想方面考察了現存的关系，而現在，在談到**联盟**时，他就企图从这些关系的現实内容方面来研究它們，并且

把这种内容和先前的幻想对立起来。在这种尝試中，我們这位无知的教书匠当然会遭到可耻的失败。他例外地作了一次尝試，去掌握“事物的本性”和“关系概念”，但是他沒有做到使任何对象或任何关系“摆脫異己精神”。

現在，在我們了解了**联盟**的实际情况之后，我們可做的事就只有去看看桑乔关于**联盟**的狂想，即**联盟**的宗教和哲学了。

6. 联盟的宗教和哲学

在这里我們又从我們在上面論述**联盟**时的出发点开始。桑乔用了 Eigentum〔財产〕和 Vermögen〔資产，能力〕这两个范疇；关于財产的幻想主要是和关于地产的实証材料相应的，关于資产的幻想是和有关“**联盟**”中的劳动組織和貨币制度的材料相应的。

A. 財产

第 331 頁：“世界是屬于**我**的。”

这是他对他的小块土地的世襲租佃制的解釋。

第 343 頁：“**我**是**我**所需要的一切东西的所有者”，

这句話是塗脂抹粉地把下述的意思改写一番：他的需要就是他的所有；他作为徭役农民所需要的东西是由他的关系决定的。經济学家們也以这样的方式断言：工人是他作为工人所需要的一切东西的所有者。請看李嘉图[114]关于最低工資的論断。

第 343 頁：“但是現在一切都屬于**我**。”

这是一曲悅耳的喇叭，粉飾他的工資等級、小块土地和他的經常无錢，粉飾他得不到“社会”不让他独占的一切东西。在第 327

頁上，我們看到同样的思想，它是这样表达的：

“他的〈指别人的〉財物就是**我的**財物，**我**以所有者的身份按照**我的**权力支配它們。”

这种大吹大擂的 allegro marciale〔进行曲般的快板〕后来变成了軟綿綿的花腔尾声，并且逐漸降低，一落千丈，——这就是桑乔一向的命运：

第 331 頁：“世界是屬于**我**的。难道**你們**〈共产主义者〉能用世界是屬于**所有人**这个相反的論点来說出别的看法嗎？要知道所有人都是**我**，而且总是**我**……”〈例如，“例如罗伯斯比尔、圣茹斯特等等”。〉

第 415 頁：“**我**是**我**，**你**也是**我**，但是……**我們大家**都一样有的这个**我**只是**我的**思想……只是一个普遍性。”〈**圣物**〉

这一論点在实踐中变为：

第 330 頁：“作为集体群众的**諸个人**”〈即所有人〉是調节力量，他們与“**单独的个人**”相对立〈也就是說，与有别于所有人的**我**相对立〉。

这些不和諧的音調最后变成了恬靜的和音：凡是不屬于**我**的东西，总是另一个“**我**”的財产。因此，“对一切的所有”只是說明了下述情况：每一个人都有独占的財产。

第 336 頁：“但是，財产仅仅是**我的**財产，如果**我**无条件地占有它的話，**我**作为一个无条件的**我**，拥有財产，进行自由貿易。”

我們已經知道，如果在**联盟**中貿易自由和无条件性不受到尊重，那末被侵犯的仅仅是自由，而不是独自性。“无条件的財产”就是对**联盟**中“有保証的”、有保障的財产的适当补充。

第 342 頁：“根据共产主义者的意見，公社应当是所有者。但恰巧相反：**我**是所有者，而且只有**我**去和别人就**我的**財产达成协議。”

在第 329 頁上，我們已經看到“société〔社会〕”如何宣布“自己是**所有者**”，而在第 330 頁上，我們又看到它如何“不让**单独的个人**占有**他們的**财产”。总之，我們看到这里实行了部落采邑制度，即采邑制度的一种最粗陋的最原始的形式。第 416 頁上說，“封建制度 = 无财产状态”，同一頁上又說，因此，“在**联盟**里，而且仅仅是在**联盟**里，财产才得到承认”，财产之所以得到承认，有一个充足理由：即“在联盟里再沒有使人能够得到采邑财产的那个实体了”（同上）。这就是說，在以往的采邑制度下，这个“实体”是封建領主，而在**联盟**里則是 société〔社会〕；由此至少可以得出这样的結論：桑乔在对以往历史的“实体”的知識上，拥有“独占的”、但絕不是“有保証的”財产。

联系着第 330 頁上所說的，即每一个单独的个人都得不到“社会”不願让他独占的东西，而且也联系着**联盟**的国家制度和法律制度，在第 369 頁上說道：

“只有**你**願意承认是别人的财产的那个东西，才是别人的合法的正当的财产。一旦**你**不願意承认，那末它对**你**来說就失去了合法性，而**你**就嘲笑对它的絕对所有权。”

由此他就肯定了一个惊人的事实：在**联盟**中合法存在的东西，也許是他所不願意承认的，——这是人的无可爭辯的权利。如果在**联盟**中存在着桑乔所如此喜欢的类似旧法国的議会这样的机构，那末他甚至可以把自己的反抗意志列入記录并在卷宗中保存下来，然后他自慰地說：“人們不可能摆脫一切”。

显然，所有这些論点都相互矛盾，而且和**联盟**中的眞实情况相矛盾。但是解开这些疑团的钥匙就是上面已經提到的法律的虛构，根据这种虛构，凡是在桑乔得不到别人的财产的地方，他只有

同别人进行协議。这种虛构在下面闡述得更加詳細：

第369頁："如果**我**把那块木料給别人——正像**我**把我的木棍等等給别人一样——但不是一开始就把它看成**我**之外的东西即圣物，那末这一点〈即尊重别人的財产〉就不成立了。相反地……这块木料仍然是**我的**財产，不論**我**把它让給别人多少时候也都这样。它是**我的**，而且将来也是这样。**我**不把銀行家的財产**看成**任何别人的东西。"

第328頁："**我**并不在**你的**和**你們的**財产面前畏縮，而是把它**看作是我的**財产，其中对**我**来說沒有任何值得尊重的东西。請同样对待**你們**称之为**我的**財产的东西吧！只有抱着这种**看法，我們**才能彼此最容易地达成协議。"

如果桑乔一旦伸手去拿别人的財产，那末根**据联盟**的章程，他会"受到严厉斥責"；尽管他固然会认为做扒手是他的"独自性"，但**联盟**总会判决說：桑乔濫用"自由"。如果桑乔"自由地"侵犯别人的財物，那末**联盟**就有因此而判他受鞭笞的这种"独自性"。

問題的实质是这样的。像**我**們所看到的，在**联盟**里資产阶級的特别是小資产阶級和小农的所有制仍然保留着，所不同的只是**解釋**、"**看法**"，正因为如此，桑乔总是把着重点放在"看"上面。"协議"之所以能达成，是由于这种关于看的新哲学在整**个联盟**中被看中了。这种哲学就是：第一，每种关系，无論它是由經济条件还是由直接的强制所引起的，都被看成"协議"的关系；第二，这种哲学幻想别人的一切財产都是我們給予的，只是在我們沒有力量把这些財产从他們手里夺取过来以前，这些財产才是屬于他們的；如果**我**們永远沒有力量，那就 tant mieux〔更好〕了；第三，桑乔和他的**联盟在理**論上彼此保証互不尊重，而在实践中**联盟**却依靠木棍和桑乔"达成协議"；第四，这种"协議"是一句空話，因为任何人都知道，别人只是抱着一有机会就拋开协議这一暗中打算来接受协議的。**我**把**你的**財产并不看成**你的东西**，而是**我的东西**；因为每一个

我都是这样做的，所以他們把这看成普遍的东西，这就使我們看到了現代德国哲学对普通的、特殊的和独占的私有財产的解釋。

还有下述的一些从桑乔的体系中引出来的笑話也是**联盟**中占統治地位的財产哲学的內容：

，根据第342頁上所写的，在**联盟**里可以用不尊重的办法获得財产；而根据第351頁上所写的，“我們大家都生活在丰衣足食的环境里”，我“只要伸伸手就行了”，但实际上整个**联盟**是屬于法老的七只干瘦的母牛① 之列的；最后，桑乔“抱着写在他的圣书中的思想”。这一点在第374頁上得到歌頌，他模仿海涅給施勒格尔所写的三首頌詩的形式[115]，給自己写了一首无与倫比的頌詩：“你呀，抱着你书里的这类思想的你呀，——多么荒唐！”这是桑乔預先給自己規定好的頌歌，关于它，**联盟**以后还要和桑乔“达成协議”。

最后，关于我們在評論“現象学”时已談到过的非通常理解的財产，在**联盟**中应被当作支付手段，当作“通用的”和“流通的財产”来接收，这一点是很明显的，而且不需要經过“协議”的。关于这样一些簡单的事实，例如，我怀有同情心、我同别人談話、我被鋸去（即被切断）一条腿等等，当然**联盟**会同意这样的看法：“这些感覚者的感覚，就是我的感覚，就是一种財产”（第387頁）；别人的耳朵和舌头如同机械关系一样，也是我的財产。因此，在**联盟**中，財富的积累主要是使一切关系都通过輕率的解釋变成財产的关系。現在已在蔓延着的“災难”的这种新的表达方法，是**联盟**的“主要本錢或資产”，它将順利地弥补在桑乔的“社会天才”下必不可避免的生活資料的不足。

---

① 参看“創世記”第41章，这里諷刺施蒂納式的“联盟”的貧穷。——譯者注

B. 資产①

第 216 頁："但願**你**們每个人都成为**万能的我**！"

第 353 頁："想办法扩大**你的**資产！"

第 420 頁："要記住**你**們**的**才能的价值"，

"不要貶損它們的价格"，

"不要向那些想迫使**你**們降低价格的人让步"，

"不要听信那些說**你們的**商品不值价的人的話"，

"不要廉价出售而使你們成为笑柄"，

"模仿勇敢的人！"……

第 420 頁："实現**你們的**財产的价值！"

"实現**自己的**价值！"

这些道德格言就是**联盟**的主要資产，这些格言是桑乔从某个拿处世和經商之道来教导自己儿子的安达魯西亚的犹太商人那里学来的，現在他又从自己背囊里把它們掏出来了。所有这些命題都是以第 351 頁上的一个偉大的命題为基础的，这个命題就是：

"**你** vermagt〔力所能及的〕一切，都是**你的** Vermögen〔能力、資产〕。"

这个命題不是毫无意义的同語反复，就是胡說。如果这句話的意思是：你有能力做你有能力做的，那末这就是同語反复。如果后半句話所說的 Vermögen 应当表示"通常理解"的資产即商业資产，也就是說，如果这一命題以两个同源詞② 为基础，那末这个命

---

① 德文 Vermögen 一詞有两个含义，即資产或能力，施蒂納利用該詞的双重含义来編造他的謬論。本节中施蒂納所用的 Vermögen 既有"能力"的意思，也有"資产"的意思，两者是混用的。——譯者注

② 这个命題的前半句中的 vermagt 和后半句中的 Vermögen 是同出一源的詞。——譯者注

題就是胡說。冲突就在这里：对我的能力所要求的不是这个能力所能做的；例如，对我的写詩的能力所要求是：我能够把这些詩变成金錢。人們向我的能力要求的完全不是这个特殊能力的特有的产物，而是依賴于異己的、不在我的能力支配下的那些关系的产物。在**联盟**中，这个困难要通过同源詞的同义語来解决。我們看到，我們这位利己主义的教书匠想在**联盟**中钻营一个重要位置。不过，这仅仅是一种假想的困难。在这里，桑乔用他特有的郑重其事的手法端出了一条資产阶級的普通的道德格言：Anything is good to make money of〔从任何东西中都可以榨出金錢〕。

C. 道德、交往、剝削理論①

第352頁：“如果你們彼此既不看成占有者也不看成游民或工人，而看成**你們的**資产的一部分，看成**对你們有用的主体**，那末**你們**就是利己主义地行动了。**到**那个时候**你們**不会把什么东西給占有者，即他的产业的所有者，也不会給进行劳动的**那些人**，而只是給**你們**所需要的**那些人。**北美洲人自問說：**我們**需要国王嗎？回答是：对**我們**来說，国王和他的工作都是一錢不值的。”

与此相反，他在第229頁上用下面一段話来責备“資产阶級时期”：

“某人不是按照**我**原来的样子看**我**，而仅仅注意**我的**財产、**我的**特性，并且只为了**我的**財产而和**我**結婚，似乎某人是和**我**所拥有的东西結婚，而不是和**我**本人結婚”。

換句話說，某人所注意的只是我对于别人如何，只是我的用

---

① 本节中所用的“剝削”一詞，原文为 Exploitation，該詞除有“剝削”的含义外，还有“利用”的意思。——譯者注

处，某人把**我**当作有用的主体来看待。桑乔向“資产阶級时期”这碗湯吐了一口唾液，以便仅仅让他一个人能够在自己的**联盟**中喝这碗湯。

如果現代社会的个人彼此看成占有者，看成工人以及看成桑乔所向往的游民，那末这仅仅是意味着，他們彼此看作是有用的主体。对于这个事实，只有像桑乔那样无用的个人才会产生怀疑。把工人“看作工人”的資本家所以注意工人，只是因为他需要工人，工人对資本家的关系也是如此；同样，美国人，照桑乔的說法（很可惜，桑乔沒有指出，这个历史事实他是从哪份史料中抄来的），**所以用不着**国王，也是因为他們把国王不能**作为工人**来用。桑乔的这个例子，照例是非常不成功的，因为它所証明的实际上和桑乔想要証明的恰好相反。

第395頁：“在**我**看来，**你**只不过是一种食品，正如**你**把**我**当作食品并加以利用一样。我們彼此之間，只有一种关系，即相互有利、相互有用、相互有益的关系。”

第416頁：“在**我**看来，任何人也不是一个值得尊重的人，甚至連我的亲人也是如此；任何人都只和别的**东西**一样〈！〉，只是**我**所关心或不关心的**对象**，有意思或者沒意思的对象，有用或者无用的主体。”

功利关系本来是**联盟**中个人与个人之間**唯一的**关系，可是一下子又改成互相“吞食”。当然，**联盟**里的“完善的基督教徒”也吃圣餐，只不过不是大家都在一起吃，而是相互吞食。

这种被边沁令人討厌地大肆渲染的相互剝削的理論，早在我們这一世紀的初期，就可以认为是上一世紀的一个已經过去的阶段；关于这一点，黑格尔在“現象学”中作了証明。請参看其中的“启蒙和迷信的斗爭”这一章，那里功利論被說成是启蒙的最終結

果。把所有各式各样的人类的相互关系都归結为唯一的功利关系，看起来是很愚蠢的。这种看起来是形而上学的抽象之所以产生，是因为在現代資产阶級社会中，一切关系实际上仅仅服从于一种抽象的金錢盘剝关系。在第一次和第二次英国革命时期，即在資产阶級取得政权的最初的两次斗爭中，在霍布斯和洛克那里出現了这种理論。当然，这种理論早已作为心照不宣的前提出現在經济学家的著作中了。政治經济学是这种功利論的眞正科学；它在重农学派那里获得了自己的眞正的內容，因为重农学派最先把政治經济学变成一个体系。我們看到，爱尔維修和霍尔巴赫已經把这种学說理想化了，这种做法是和法国資产阶級在革命前的反封建的作用完全一致的。在霍尔巴赫那里，个人在相互交往中的一切活动，例如談話、爱情等等都被描写成功利关系和利用关系。由此可見，这里所假定的現实关系就是談話、爱情，即个人的一定特性的一定的活动。而这两种关系在这里却沒有它們所特有的意义，它們成了代替它們的第三种关系即功利关系或利用关系的表現。这种义同詞異的解釋只有在下述情况下才不再是毫无意义的和任意的，即那两种关系对个人来說不是由于两种关系本身而具有意义，不是作为本身的活动而具有意义，而是作为伪装而具有意义，不过不是作为"利用"范疇的伪装，而是作为叫作功利关系的一种現实的第三种目的和关系的伪装而具有意义的。

字面上的伪装，只有当它是現实的伪装的自覚或不自覚的表現时，才有意义。在这种情况下，功利关系具有十分明确的意义，即我是通过我使别人受到損失的办法来为我自己取得利益（exploitation de l'homme par l'homme〔人剝削人〕）。其次，在这种情况下，我从某种关系中取得的利益总是和这种关系相異的，正像

我們在上面談到能力时所看到的那样，人們对每种能力所要求的是与它相異的产物；这是一种由各种社会关系所决定的关系，而它恰巧就是功利关系。所有这一切的确就是資产者那里的情况。对資产者来說，只有一种关系——剝削关系——才具有独立自在的意义；对資产者来說，其他一切关系都只有在他能够把这些关系归結到这种唯一的关系中去时才有意义，甚至在他发現了有不能直接从屬于剝削关系的关系时，他最少也要在自己的想像中使这些关系从屬于剝削关系。这种利益的物质表現就是金錢，它代表一切事物，人們和社会关系的价值。但是，不难一眼看出，“利用”范疇是从我和别人发生的現实的交往关系中抽象出来的，而完全不是从反思或仅仅从一种意志中抽象出来的；其次也不难看出，通过純思辨的方法，这些关系反过来被用来冒充这个从那些关系本身中抽象出来的范疇的現实性。黑格尔就完全是用同样的方法和同样的根据把一切关系都描述成客观精神的关系。由此可見，霍尔巴赫的理論是关于当时法国的新兴資产阶級的有正当历史根据的哲学幻想，当时資产阶級的剝削欲望还可以被描写成个人在已經摆脫旧的封建羈絆的交往条件下获得充分发展的欲望。但是，在18世紀，資产阶級所理解的解放，即竞爭，就是給个人开辟比較自由的发展的新活动場所的唯一可能的方式。在理論上宣布符合于这种資产阶級实踐的意識、相互剝削的意識是一切个人之間普遍的相互关系，——这也是一个大胆的公开的进步，这是一种启蒙，它揭示了被在封建剝削上面的政治、宗法、宗教和閑逸的外衣的世俗意义，这些外衣符合于当时的剝削形式，而君主专制的理論家們特别把它系統化了。

如果桑乔在他的“圣书”里所說的同爱尔維修和霍尔巴赫在上

一个世紀所說的完全一样，那末这是可笑的不符合时代的东西。但是我們已經看到，他用自夸的、自我一致的利己主义来代替积极活动的資产阶級利己主义。他的唯一的功績（而这是違背他的意志的，他自己不知道的）在于：他表达了那些想变成眞正資产者的現代德国小資产者的期望。十分自然，同这些市民在实际行动中的鼠目寸光和懦弱无能相称的是市民哲学家当中的"唯一者"的那种嘩众取寵、夸夸其談、欺世盜名的言論；同这些市民的現实关系完全相称的是这样的情况：这些市民不想了解自己的这位理論空談家，而这位空談家也根本不了解市民；他們彼此之間意見不一致，于是这位空談家不得不鼓吹自我一致的利己主义。現在桑乔可能懂得，他的"联盟"是用一条什么样的臍带和关稅同盟[116]联系起来的。

功利和剝削的理論的成就以及这种理論的不同阶段，是和資产阶級发展的不同时期有密切联系的。在爱尔維修和霍尔巴赫的学說里，这种理論，按其实际內容来說，只不过是君主专制政体时期的著作家所使用的表达方式的另一种說法而已。在他們的学說里，它仅仅是另一种表达方式，它主要是一种想把一切关系归結为剝削关系的願望，想从人們的物质需要和滿足这些需要的方式来解釋交往的願望，还很难說是这种願望的实現。任务提出来了。霍布斯和洛克亲眼看到了荷兰資产阶級的較早的发展（他們两人都曾經有一个时期住在荷兰），而且也看到了英国資产阶級的最初的政治运动，英国資产阶級曾經通过这些运动冲破了地方局限性的圈子，还看到了工場手工业、海外貿易和开拓殖民地的已經比較发展的阶段；特别是洛克，他的著作就是屬于英国政治經济学的第一个时期的，屬于出現股份公司、英国銀行和英国海上霸权的那个

时期的。在他們那里，特别是在洛克的学說里，剝削理論还是和經济內容有直接关系的。

在爱尔維修和霍尔巴赫面前，不仅已經出現了英国的理論以及荷兰和英国資产阶級的已有的发展，而且还出現了正为自己自由发展而斗爭的法国資产阶級。作为整个18世紀的特征的商业精神特别是在法国以投机的形式籠罩了一切阶級。当时政府的財政困难以及因此发生的关于課税的辯論遍及整个法国。此外还有一种情况：巴黎是18世紀唯一的世界城市，是各国人物在此进行个人交往的唯一城市。所有这些前提，再加上法国人一般所具有的比較通达的特征，使爱尔維修和霍尔巴赫的理論带有独特的无所不包的色彩，但同时使它失去了我們还可以在英国人那里找到的实証的經济內容。在英国人那里，理論是单純地肯定事实，可是在法国人那里，却变成了哲学体系。我們从爱尔維修和霍尔巴赫那里看到的这种沒有实証內容的一般观点，是同最初表現在边沁和穆勒学說里的充实的內容有本质区别的。前一种理論同正在进行斗爭的而尚不发达的資产阶級相适应的，而后一种理論是同占統治地位的发达的資产阶級相适应的。

爱尔維修和霍尔巴赫所忽略的剝削理論的內容，被霍尔巴赫的同时代人——重农学派所发展和系統化了；但是重农学派所根据的是法国的尚不发达的經济关系，当时在法国，地产起着主要作用的封建制度还沒有消灭，所以他們当了封建主义观点的俘虏，以致认为地产和农业劳动是决定整个社会制度的［生产力］。

剝削理論在英国通过葛德文，特别是通过边沁获得了更进一步的发展；随着資产阶級在英国和法国日益得势，边沁把法国人所撇开的經济內容又逐漸地拣起来了。葛德文的“論政治上的公正”

一书是在恐怖时代写的，而边沁的主要著作是在法国革命时期和革命以后，同时也是英国大工业发展时期写的。最后，我們在穆勒的学說里可以看到，功利論和政治經济学是完全結合在一起了。

政治經济学，在以前无論是金融資本家、銀行家、商人，即一切与經济关系直接有关的那些人所研究过的，无論是像霍布斯、洛克、休謨这些有全面教养的人們研究过的（在他們看来，它是百科全书的知識的一个部門），只是通过重农学派才变成一門特殊的科学，并且从那时起它才被作为一門科学加以探討。作为一門独立的专門的科学，它还得包括其他一些关系，如政治关系、法律关系等等，因为它常把这些关系归結于經济关系。但是它认为这一切关系对它的从屬只是这些关系的一个方面，因而在其他方面仍旧让它們保留經济学以外的独立的意义。我們第一次在边沁的学說里看到：一切現存的关系都完全从屬于功利关系，而这种功利关系被无条件地推崇为其他一切关系的唯一內容；边沁认为，在法国革命和大工业发展以后，資产阶級已經不是一个特殊的阶級，而已成为这样一个阶級，即它的生存条件就是整个社会的生存条件。

当构成法国人的功利論的全部內容的那些感伤的道德的义釋全部用尽之后，要想进一步发展这种理論，只有回答如何才能对个人和各种关系加以利用、剝削的問題。其实在政治經济学里已經对此問題做出了答案，所以只有把經济学內容包括到这种理論中去，才能向前迈进一步。边沁迈了这一步。但是在政治經济学里已經提出了一种思想：主要的剝削关系是不以个人意志为轉移，是由整个生产决定的，单独的个人都面临着这些关系。所以对功利論来說，除了个人对这些主要社会关系所采取的态度，除了单独的个人对現存世界的私人剝削以外，再沒有其他任何供思辨的对象

了。关于这一点，边沁和他的学派发表了冗长的道德的議論。因此，功利論对現存世界的全部批判也具有局限性。它局限于資产阶級的条件，因此它所能批判的仅仅是那些从以往的时代遺留下来的，阻碍資产阶級发展的关系。因此，虽然功利論也发現一切現存关系和經济关系之間的联系，但只是有限度的。

功利論一开始就带有公益論的性质，但是只有在开始研究經济关系，特别是研究分工和交換的时候，它才在这方面有充实的內容。在分工的情况下，单个人的私人活动变成了公益的活动；边沁的公益归根到底就是一般地表現在竞爭中的公益。由于考察了地租、利潤、工資等等的經济关系，各阶級的一定的剝削关系也就得到了考察，因为剝削方式是取决于剝削者的生活状况的。在这以前，功利論能够以一定的社会事实为依据；但在进一步談論剝削方式时，它只能采用空洞的說教。

經济学內容逐漸使功利論变成了替現存事物的单純的辯护，变成了这样的說教：在目前条件下，人們彼此之間的現有的关系是最有益的、最有公益的关系。在所有現代經济学家的学說里，功利論都具有这种性质。

功利論至少有一个优点，即表明了社会的一切現存关系和經济基础之間的联系，但在桑乔那里，它失去了任何积极內容；桑乔的功利論抽掉了一切現实关系，归根到底是个别市民关于他想賴以剝削世界的那种“聪明才智”的空洞幻想。不过，桑乔只在有数的几个地方研究了功利論，甚至还是冲淡了的功利論；正像我們所看到的，几乎整本“圣书”都充滿了自我一致的利己主义，即对小資产者的这种幻想的幻想。但是我們还看到，甚至这有数的几个地方最后也被桑乔变成了空洞的詞句。

D. 宗教

"在这种共同性中〈即在和别人的共同性中〉**我**所看出的只是**我的**力量的增强，只要这种共同性还是**我的**增强了的力量时，**我**就保持它。"(第416頁)

"在任何力量面前，**我**都不会**卑躬屈膝**，并且**认識到**，一切力量都仅仅是**我的**力量，如果它們有变成反对**我**或支配**我的**力量的危險，**我**就馬上要制服它們；每一种力量都只**能**是**我**为**自己**开辟道路所必需的**我的手段**之一。"

我"看出"，我"认識到"，我"要制服"，力量"只能是我的手段之一"。这些道德要求要表示什么，它們有多少地方和現实相符合，我們在分析"联盟"学說时已經看到，同这种关于他的力量的幻想密切联系着的还有另一种幻想，即：联盟中"实体"(参看"人道自由主义")被消灭了，联盟各成員之間的关系从来沒有取得与单独的个人相对立的巩固形式。

"联盟、联合——这是一切成員經常变动的联合…… 当然，从联盟中也能产生出社会，但这只是像从思想中产生出固定观念一样……如果一个联盟固定化，变成了社会，那末它就不再是联合，因为联合是一种不断的**自我联合**；那个时候，联盟变成了联合体，变成了联盟或联合的尸体，——它变成了社会…… 联盟既不受自然羈絆的束縛，也不受精神羈絆的束縛。"(第294、408、416頁)

至于"自然羈絆"，尽管桑乔有"反抗意志"，仍然在联盟中通过徭役制农民經济、劳动組織等等形式存在着；同样，"精神羈絆"在联盟中也通过桑乔的哲学的形式存在着。此外，我們只要引証我們曾屢次(以及在联盟这一章中)談到的东西，即那些与个人对立的关系在分工基础上的独立化，就足够了。

"总而言之，社会是**神圣的**，而联盟是**你的自己的财产**；社会利用**你**，而联盟却受**你**利用"……(第418頁)

E. 对联盟学說的补充

如果說到目前为止，除了暴动以外，我們找不到任何别的方法走向“**联盟**”，那末現在我們可以从“評注”中看到，“利己主义者**联盟**”作为現存資产阶級社会的一个方面，已經以“千千万万”种式样存在着，我們不需要任何暴动和任何“施蒂納”就可以达到这种**联盟**。而后桑乔向我們指出

“生活中的这样的联盟。当浮士德在喊叫‘这里我是人〈！〉，这里我敢于做人’的时候，——这在歌德那里甚至是用黑字写在白紙上的——浮士德就处在这种联盟中〈“但是圣者被称为古曼奴司，見歌德”117，参看“圣书”〉……　如果赫斯仔細地考察一下現实生活，他就会看到千千万万个这样的利己主义者联盟，有的是瞬息即逝的，有的是生命长久的。”

然后桑乔把“孩子們”集合在赫斯窗前玩耍，他使“一些好朋友”把赫斯領进小館子，他使赫斯和自己的“情人”結合。

“自然，赫斯沒有看出，这些平淡无奇的例子的內容多么丰富，它們和神圣的社会，甚至和神圣的社会主义者所組成的亲密的人类社会之間的差别多么无穷无尽。”（桑乔反对赫斯，“維干德”第193、194頁）

早在“圣书”第305頁上，“为了物质目的和物质利益而进行的联合”就已同样被仁慈地当成自願結合的利己主义者联盟。

因此，**联盟**在这里一方面可以說是資产者的联合和股份公司，另一方面可以說是市民消遣、游玩等等的各种小組。前者完全屬于現时代，这是众所周知的；而后者同样屬于現时代，这也同样是众所周知的。但願桑乔研究一下过去某个时代譬如封建时代的“联盟”，或者存在于其他民族如意大利人、英国人那里的“联盟”，一直到儿童的“联盟”，以便了解这些联盟之間的差别。他对**联盟**

学說所做的这种新的說明，只能証实他的保守主义的頑固不化。桑乔在把整个資产阶級社会（因为資产阶級社会对他来說是最亲近的）吸进他那个似乎是新的机构中以后，他想在他的补充中使我們相信，人們在他的**联盟**中将会得到消遣，而且按照最合乎傳統的方式消遣。当然，究竟是哪一些不以他为轉移的現存关系使他能够或者不能够“陪伴一些好朋友进小館子”，这都是我們这位乡下佬所想不到的。

把整个社会变成各个自願的組合这一思想，在这里是按照施蒂納的方式改造过的，是根据傳到柏林的流言产生的；这一思想原是屬于傅立叶的。但是在傅立叶的学說里，这种思想是以彻底改造現代社会为前提的，是以批判桑乔所热中的那些現存“联盟”和批判这些“联盟”的一切无聊为基础的。傅立叶在描述現今这些逍遙作乐的企图时，指出了它們与現存生产关系和交往关系的联系，并且駁斥它們；而桑乔却远远沒有想批判它們，他准备把它們全部搬到他那种給人們带来幸福的“相互协議”的新制度中去，这只是再一次証明了他是多么坚决地充当現存資产阶級社会的俘虏。

最后，桑乔还在下面发表了一篇 oratio pro domo〔保护自己的家园的演說〕①，即保卫“**联盟**”的演說：

“如果在**联盟**中大多数人都容許自己在最自然和最明显的利益上受到欺騙，那末这是利己主义者的**联盟**嗎？如果一个人是别人的奴隶和农奴，那末利己主义者能在这里联合在一起嗎？…… 如果在社会里，一些人的要求靠牺牲别人来滿足，譬如，一些人能够靠别人必須工作到精疲力尽来滿足自己对休息的要求……那末这种社会是赫斯自己的‘利己主义者**联盟**’……赫斯把这些**联盟**……**和施蒂納的**利己主义者联盟混为一談了。”(第 192、193 頁)

① 轉意是保护自己事业的演說。——譯者注

这就是說，桑乔表示了这样一种誠摯的願望：在他那个以相互剝削为基础的**联盟**里，一切成員都想同样有力量、同样狡猾等等；因而每一个人都剝削别人，同样地也受到别人的剝削；因而任何人在自己的“最自然和最明显的利益”上都沒有受到“欺騙”，任何人都不会“靠牺牲别人来滿足自己的要求”。我們在这里看到，桑乔承认人人具有“自然的和明显的利益”和“要求”，也就是承认**平等**的利益和要求。其次，我們記得在“圣书”第 456 頁上說过，“夺取”是一种“行会精神所造成的道德观念”，而在受过“賢明教育”的人看来，它始終是一种“任何自由思想都无法摆脫的固定观念”。桑乔“从上面获得自己的思想，并且停留于这些思想中”（同上）。桑乔要求每个人都应当成为“**万能的人**”，也就是說，所有的人在相互关系上都应当成为**无能的人**。根据桑乔的这种要求，人人具有的这种同等力量就是一个十分合乎邏輯的要求，它同小資产者对人人都在追逐利益的一个盘剝盛行的世界的閑逸願望是符合的。或者可以說我們的这位圣者无緣无故地突然假定存在着这样一个社会，其中每个人都不用“靠牺牲别人”就能順利地滿足自己的要求，但在这种情况下，剝削理論又成为对个人彼此間的現实关系的一种毫无意义的义釋了。

既然桑乔在他的“联盟”中“吞食了”其他人，把他們当作食品来使用了，因此他就把与世界的交往变成与自身的交往，他从这种間接的自我享乐过渡到直接的自我享乐，他自己吞食自己。

C. 我的自我享乐

在欧洲，宣傳享乐的**哲学**同昔勒尼学派一样古老。在古代，这种哲学的創始者是**希腊人**，在近代是**法国人**，而他們成为創始者

的根据也是相同的，因为他們的气质和他們的社会特别容易使他們追求享乐。享乐哲学一直只是享有享乐特权的社会知名人士的巧妙說法。至于他們享乐的方式和内容始終是由社会的整个制度决定的，而且要受社会的一切矛盾的影响，則已經不用說了；一旦享乐哲学开始妄图具有普遍意义并且宣布自己是整个社会的人生观，它就变成了空話。在这些情况下，它下降为道德說教，下降为对現存社会的詭辯的粉飾，或者变成自己的对立面，把强制的禁欲主义宣布为享乐。

在近代，享乐哲学是随同封建主义崩溃以及封建地主貴族变成君主专制时期貪图享乐和揮金如土的宫廷貴族而产生的。在宫廷貴族那里，享乐哲学还保持着那种反映在回忆录、詩歌、小說等等中的直接的素朴的人生观的形式。只有在革命資产阶級的某些著作家那里，它才成为眞正的哲学。这些著作家一方面按他們所受的教育和生活方式来說是同各种宫廷貴族有关系的，另一方面，他們又贊同从資产阶級的較一般的存在条件中产生出来的較一般的資产阶級思想方法。因此，这种哲学得到两个阶級的承认，尽管这种承认是从完全不同的观点出发的。在貴族那里，这些話特别适用于最高等級及其生活条件，而資产阶級却把这些話普遍化了，并且把它們不加区别地应用于每一个人，于是資产阶級使享乐理論脫离了个人的生活条件，从而把它变成一种肤淺的虛伪的道德学說。当貴族在后来的发展进程中被推翻，而資产阶級同自己的对立面——无产阶級——发生冲突的时候，貴族变成了伪善的信教者；而資产阶級却道貌岸然，在自己的理論上有严格要求，或者陷入上面所提到的假仁假义中；虽然貴族在实踐中根本沒有放棄享乐，而資产阶級甚至使享乐采取了正式的經济形式——**穷奢极**

修的形式。①

每一个时代的个人的享乐同阶級关系以及产生这些关系的、这些个人所处的生产条件和交往条件的联系，迄今为止还和人們的現实生活內容脫离的并且和这种內容相矛盾的享乐形式的局限性，任何一种享乐哲学同呈現于它之前的現实的享乐形式的联系，这种不加区别地面向一切个人的哲学的虛伪性，——所有这一切当然都只有在可能对現存制度的生产条件和交往条件进行批判的时候，也就是在資产阶級和无产阶級之間的对立产生了共产主义观点和社会主义观点的时候，才能被揭露。这就对任何一种道德，无論是禁欲主义道德或者享乐道德，宣判死刑。

我們这位庸俗的滿口仁义道德的桑乔，当然会像我們在他的整本"圣书"里所看到的那样认为：問題仅仅在于新道德，在于他所

---

① 手稿中删去了以下这一段話："在中世紀，享乐已經完全分級了；每一个等級都有自己特殊的享乐和特殊的享乐方式。貴族是一个具有专門过享乐生活这种特权的等級，而在資产阶級那里劳动和享乐已經分家，而且享乐服从于劳动。农奴是一个被指定专門从事劳动的阶級，他們所得到的享乐只是极少的极有限的，甚至是偶然才能得到的，要看他們主人的高兴和其他偶然情况而定，而且不一定会被考虑到的。——在資产阶級統治下，享乐的形式取决于社会上不同的阶級。資产阶級的享乐是由这个阶級在它不同发展阶段上生产出来的物质資料决定的，这种享乐具有一种迄今仍为它特有的无聊性质，这种性质是由个人以及享乐日益服从于金錢利潤賦予的。无产阶級的享乐，一方面由于漫长的工作日（因而对享乐的要求达到了頂点），另方面由于无产者所得到的享乐在质量和数量上非常有限，因而具有了目前这种粗陋的形式。迄今为止的一切等級和阶級的享乐一般說来一定或者是孩子般的、令人厌倦的或者是粗陋的，因为所有这些享乐总是同个人的全部生活活动和生活的眞正內容脫离的，因而多少可以归結为：假想的內容加在毫无內容的活动之上。当然，只有在資产阶級和无产阶級之間的对立发展到有可能批判現存生产方式和交往方式的时候，才能对这些至今存在着的享乐进行批判。"——編者注

謂的新人生观，在于人們把一些“固定观念”“从自己头脑中挤出去”，如果这样做了，一切人就能够满足于自己的生活，就能够享受生活了。自我享乐这一章至多只能是在新的招牌下端出他为了“自我享乐”經常向我們宣傳的那些詞句。这一章的全部新穎的地方只是在于：他把任何一种享乐都捧到天上，并且从哲学上加以德国化，把它称作“**自我享乐**”。18世紀法国的享乐哲学至少是通过机智的形式反映了当时社会那种愉快而輕佻的生活，而桑乔的全部輕佻可归結于如“吞食”、“揮霍”等用語；归結为例如“光明”（其实应說蜡烛）这种形象的用語；归結为自然科学的回忆。而这些回忆或者是得出像植物“吸取以太的空气”，“啼鳥吞食小金虫”这样的庸俗肤淺的廢話，或者是得出像蜡烛燃燒自身这样的胡說。但是我們又在那些反对“圣物”的庄严肅穆的言論中得到享乐，关于“圣物”我們知道，它直到目前还在通过“使命——职責——任务”、“理想”的形式使人們失去了自我享乐。我們不談那些或多或少使人感到討厌的形式（在这些形式里，“自我享乐”的“自我”这一概念不是純粹的空話），但我們还应当再一次非常簡略地向讀者談一談桑乔反对圣物的阴謀詭計以及在这一章里經常听到的那些不重要的变調。

我們在这里簡单地重复一下，“使命、职責、任务、理想”或者是

（1）关于物质条件所决定的某一被压迫阶級的革命任务的观念；或者是

（2）对于通过分工而分到各种不同行业中去的那些个人的活动方式的簡单的唯心的解釋或相应的有意識的表达；或者是

（3）对个人、阶級、民族随时都必須通过某种完全确定的活动去巩固自己地位的这种必要性的有意識的表达；或者是

（4）以观念形式表現在法律、道德等等中的統治阶級的存在条件（受以前的生产发展所限制的条件），統治阶級的思想家或多或少有意識地从理論上把它們变成某种独立自在的东西，在統治阶級的个人的意識中把它們設想为使命等等；統治阶級为了反对被压迫阶級的个人，把它們提出来作为生活准則，一則是作为对自己統治的粉飾或意識，一則是作为这种統治的道德手段。这里像通常一样，关于这些思想家应当指出，他們必然会把事物本末倒置，他們认为自己的思想是一切社会关系的創造力和目的，其实他們的思想只是这些社会关系的表現和征兆。

我們知道，我們的这位桑乔对这些思想家的幻想抱着根本不可动摇的信念。由于人們的生活条件各不相同，所以他們創造出各种不同的关于自己即关于人的观念，因此桑乔就以为，各种不同的观念創造了各种不同的生活条件，这样一来，这些观念的制造商——思想家——就主宰了世界。参看第 433 頁。

“思想者統治世界”，“思想主宰世界”；“神父或教书匠”“把各种胡思乱想塞进自己的头脑”，“他們給自己想出”别人必須遵循的“人类理想”（第 442 頁）。

甚至桑乔还确切地知道一种推論，根据这个推論人們被迫去服从教书匠的怪想，而且由于愚蠢而自己去服从它們：

“因为在我〈教书匠〉看来，这是可以想像的，所以这对人們說来是可能的；因为这对人們說来是可能的，所以人們应当是这样，这是人們的使命；最后，应当仅仅从这一使命的角度去看待人們，仅仅把他們看成負有使命的人。而再进一步的推論呢？并非单个人是人，而思想、理想是人——类——人类。”（第 441 頁）

人們由于現实的生活条件而与自身或与他人发生的冲突，在

我們这位教书匠看来，就是人們同关于“人”的生活的观念之間的冲突，而这些观念不是人們自己塞进自己头脑中的，就是他們让教书匠塞进自己头脑中的。如果他們把这些观念从头脑中挤出去，那末“这些苦命人”就能够“生活得多么幸福”，他們就能够做出什么样的“成績”！而他們現在却不能不“听着教书匠和向导的笛声跳舞”！(第435頁)(我們的桑乔是这些“向导”中最渺小的一个，因为他只是自己牵着自己的鼻子走。)比方說，无論在中国或法国，如果人們不是几乎随时随地都在头脑中想到他們面临着人口过剩的災难，那末这些“苦命人”岂不就立刻会有非常丰富的各种各样的生活資料了嗎？

桑乔以談論可能性和現实性为借口，企图在这里重彈关于圣物統治世界的老調。在他看来，凡是某一位教书匠能够塞进自己的头脑中去的有关我的东西，都是可能的。于是对桑乔来說，当然可以很容易地証明：这种可能性除了在他的头脑中之外，沒有别的現实性。桑乔郑重其事地断言：“在可能这个詞后面，隐藏着对几千年的一种引起如此深刻后果的誤解”(第441頁)，这十分令人信服地証明：他怎么也不能把那些由于他对过去几千年的如此深刻的誤解而产生的后果隐藏到詞句后面去。

桑乔关于“可能性和現实性相一致”(第439頁)，关于人們能够成为什么和人們已經成为什么相一致的这个論断，同他一向教人应尽其所能等等的坚定不移的訓誡多么和諧，但是这个論断使他对唯物主义的环境論作了某些让步，我們馬上要来仔細領教这个理論。但是，我們先再举一个例子来說明他的思辨的歪曲。在第428頁上，他把“人如何能够保障自己的生活”这个問題同“人如何在自身中創造眞正的我”(或者“生活”)这个問題混为一談。根

据同一頁上所說的，随同桑乔的新道德哲学的确立，“为生活的恐惧”結束了，而“放蕩”的生活却开始了。桑乔的这种所謂新的道德哲学的力量是多么奇異，我們的所罗門还在下面一段金玉良言中說得更加“娓娓动听”：

“你把你看得比别人所承认你的更有力量，你就会更有力量；你把你看得更有价值，你就会更有价值。”（第483頁）

請参看上面在“联盟”一章中所談到的桑乔取得財产的方法。

現在我們轉到他的环境論。

“人并沒有使命，而只有力量；**这些力量**就在它們存在的地方表現出来，因为它們的存在也仅仅在于它們的表現；这些力量像生命一样，不能存在于无活动的状态中……　每个人在每一瞬間有多少力量就使用多少力量〈桑乔在上面說过：“实現**自己的**价值！　模仿勇敢的人！　但願**你們**每个人都成为万能的**我**！”等等〉……　很自然，力量是可以巩固和增强的，特别是在敌人的反击或朋友的协助的条件下；但是人們在看不到使用力量的时候，也可以相信沒有力量的存在。从石头中可以打出火来，但是不打就不会有火；同样地，人也需要**推动力**。因此，命令人們使用自己的力量是多此一举的毫无意义的，因为力量本身就經常在活动……　力量只不过是力量表現的比較簡单的說法。”（第436、437頁）

“自我一致的利己主义”本来是随心所欲地使自己的力量和才能起作用或不起作用，把 jus utendi et abutendi〔使用和濫用的权利〕① 应用于自己的力量和才能，但在这里它却突然完全出人意料地翻了个觔斗。結果是这样：既然力量存在着，它們就不顧桑乔的“随心所欲”而独立地起作用了，它們像化学力和机械力那样，不依賴于拥有这些力量的个人而起着作用。我們还听說，如果人們看

① 指任意支配事物的权利。——譯者注

不到力量的表現，任何力量就不存在；同时在这里作了更正：**力量**要表現自己就需要**推动力**。但是桑乔如何确定在力量沒有表現出来时所缺少的是什么，是**推动力**还是**力量**本身，关于这一点我們一无所聞。不过我們这位唯一的自然科学家告訴我們說："从石头中可以打出火来。"再也不能找出比这更不成功的例子了，而这样的例子在桑乔那里却是司空見慣的。桑乔像一个愚昧的乡村教书匠那样认为：如果他打出火来，那末火是从石头里出来的，在这以前，火隐藏在石头里面。但是任何一个四年級学生都能告訴他：如果采用那种在一切文明国家早已被忘記了的取火方法，即用鋼磨擦石头，那末从鋼中而不是从石头中分出小粒子，这些小粒子正由于这种磨擦而被燒紅；因此，这种火不是从石头中也不是从鋼中得来的；但在桑乔看来，"火"不是在一定温度下产生的某些物体对其他物体、特别是对氧气的特定关系，而是独立的物体，是"元素"、固定观念、"**圣物**"。桑乔其实也可以同样地說，从氯气中可以得到漂白的麻布，但是如果沒有"推动力"，即沒有**未經漂白的**麻布，那末就"不会得到漂白的麻布"。乘此机会，我們为了使桑乔达到"自我享乐"，还可以指出一个早在"唯一的"自然科学領域里发生过的事实。在关于罪行的頌詩里，我們可以讀到：

"远处不是**雷声**轰隆嗎？
你沒有**看見**充滿預兆的
天空在**沉靜**和忧郁嗎？"（"圣书"第 319 頁）.

雷声轰隆，而天空沉靜。看来桑乔知道在天空以外还有其他什么地方雷声轰隆。其次，桑乔依靠自己的**視覺器官**看到天空的沉靜，——这是任何人也不会跟着他重要的把戏。或者是桑乔**听到**雷声而**看到**沉靜，而这两种現象是同时发生的。我們曾看到，桑

乔在"幽灵"一章里如何以山代表"崇高的精神"。在这里，他认为沉静的天空代表預兆的精神。

但是，我們不明白为什么桑乔对"命令人們使用自己的力量"这一点感到如此憤怒。要知道这个命令可能是一种不充足的"推动力"，这种"推动力"誠然不能对石头产生作用，但是桑乔从任何一营正在操练的軍队中可以看出它的作用。这个"命令"甚至对他的微弱力量来說也是一种"推动力"，这是从这个命令是他的"絆脚石"①这一点中就可得出的結論。

意識也是一切力量，根据上述学說，它也是"經常在自行活动"。桑乔要是同意这一点就不应該想法改变意識，而只应当想法改变对意識起作用的"推动力"，但这样一来，桑乔的整本书就都白写了。可是在这种情况下，他认为自己的道德宣傳和"命令"完全是一种十分充足的"推动力"。

"每个人可能成为什么样，他就会成为什么样。不順利的环境可能阻碍一个天生的詩人登上时代的高峰，阻碍他創造必須經过勤学苦练才能創造出来的偉大作品；但是，不管他是雇农，还是僥倖地生活在魏瑪宫廷中，他总会作詩。天生的音乐家，不管他会演奏一切乐器〈关于"一切乐器"这种幻想是他在蒲魯东那里找到的。参看"共产主义"〉还是只会演奏牧笛〈显然我們这位教书匠在这里是想起了味吉尔牧歌〉，总会奏音乐。天生有哲学头脑的人，无論作为大学哲学家或者作为乡村哲学家，都能够表現自己。最后，天生的蠢材永远是个笨蛋。必須指出，天生的笨人无疑地是为数最多的一类人。为什么在人类中就該沒有在动物的各个品种間所存在的那些差别呢？"（第434頁）

桑乔这回又像往常一样拙劣地挑选例子。如果把他所說的一

① 們皮話：«Anstoss» ——"推动力"，«Stein des Anstosses» ——"絆脚石"。——編者注

切有关天生的詩人、音乐家、哲学家等廢話都接受过来，那末他的例子一方面只証明：天生的詩人等等仍旧是他天生的那个样子，即詩人等等；而另一方面也証明：天生的詩人等等，由于在变化、在发展，可能"因不順利的环境"而成不了他可能成为的那样。因此，他的例子一方面根本沒有証明什么东西，而另一方面却又証明了它所要証明的东西的反面；从两方面合起来看，則証明了桑乔无論是生来就屬于，或者是因为环境的緣故而屬于，总之是屬于"为数最多的一类人"。但是桑乔同这一类人以及他自己的"愚笨"所共享的安慰是：他是唯一的"笨蛋"。

堂吉訶德用迷迭香、酒、橄欖油、盐所制成的神药使桑乔經历了一次風險；正如塞万提斯在"堂吉訶德"第 17 章里所說的，桑乔喝完了药水以后，整整一連两个钟头滿头大汗，又抽筋又吐泻。我們这位勇敢的侍从为了自己的自我享乐把那瓶唯物主义的药水一飲而尽，这种药水就清除了他的全部非通常理解的利己主义。我們从上面可以看到，桑乔想起"推动力"的必要性之后，忽然丧失了自己的全部庄严性，他像从前埃及行法术者在摩西的虱子面前一样①，失去了自己的一切"能力"；現在我們看到两种新的懦弱的表現，他在"不順利的环境"的力量面前也低头屈服，而且最后甚至承认自己天生的身体是某种沒有他的任何作用就变成畸形的东西。在我們这位破了产的利己主义者那里，还留下了什么东西呢？他天生的身体不听他的支配了，影响着他的身体发育的"环境"和"推动力"也不受他控制了；"他每一瞬間的那个样子"不是"他自身的創造物"，而是他的天性和对他的天性产生影响的环境之間的相互

① 参看"出埃及記"第 8 章第 16、17、18 节。——譯者注

作用的創造物；——所有这一切桑乔再也不能否认了。不幸的“創造者”！最不幸的“創造物”！

但是，最可怕的災难終于来临了。桑乔不滿足于人們早已給他数清的 tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas〔在他的两扇肥厚結实的屁股上抽打的三千三百鞭〕，最后他宣称自己是**类的狂信者**，这样他自己又給自己加了一鞭，而且是最重要的一鞭。多么了不起的狂信者！首先，他把分工归之于类，因为他要类对于一部分人当詩人、另一部分人当音乐家、再一部分人当教书匠这一事实負責任；其次，他把“为数最多的一类人”所存在的生理缺陷和智力缺陷归之于类，要类对于在資产阶級統治下大多数个人都成为像他自己那样的人这一事实負責。如果同意他对于天生的笨人的看法，那就得把現在瘰癧病的流行解釋成由于“类”对“为数最多的一类人”具有天生的瘰癧病的体质这一情况感到特别滿意。甚至最平庸的唯物主义者和医学家早在自我一致的利己主义者接受了“类”、“不順利的环境”和“推动力”所給予的“使命”而在德国公众面前初次出現以前，就已抛棄了这些幼稚的观点。从前桑乔用教书匠的那些固定观念来解釋个人的一切缺陷，以及个人关系的缺陷，而对于这些观念如何产生却漠不关心，而現在他却純粹用肉体的产生过程来解釋这种缺陷了。他完全沒有考虑到：孩子的发展能力取决于父母的发展，存在于現存社会关系中的一切缺陷是历史地产生的，同样也要通过历史的发展才能消除。甚至連那些桑乔根本沒有談到的天然产生的类的差别，如种族差别等等，也都能够而且必須通过历史的发展加以消除。桑乔借此机会偷偷摸摸地看了一遍动物学，同时发現了：不仅在牛羊中間，“天生的笨蛋”是为数最多的一类，而且在完全沒有头脑的水螅和

纖毛虫中間，也是如此。这位桑乔也許偶然听說过，动物的品种可以改良，通过異种交配能够产生完全新的、更优良的品种，既可供人們的享乐也可供它們自己的自我享乐。我們的桑乔“为什么不”从这里得出适用于人的某种結論来呢？

趁此机会，我們“插曲般地插入”一些桑乔所編造的有关类的一些“轉变”。我們可以看到，他对待类完全像对待圣物一样，他愈是叫嚣要反对类，他就愈加信仰它。

№ I. 我們已經看到，类产生分工和現存社会环境下出現的缺陷；而且是，类及其产物都被看作在一切环境下都是某种一成不变的东西，某种不受人控制的东西。

№ II.

“类是已經靠天性实現了，而你从天性做出来的〈根据上面所讲的，其实应該說是“环境”从天性做出来的〉却是你的实現。你的手是在类的意义上完滿实現了的，否則，它就不是手，而也許是爪子…… 你从手中做出你所想做并且能够从手中做出的东西。”（“維干德”第 184、185 頁）

桑乔在这里用另一种形式重复 № I. 里談过的东西。

这样，我們从上面所說的可以看到，类决定一切生理素质和精神素质，决定个人的直接存在并在胚胎时期决定分工，它不受个人的控制，也不受个人历史发展阶段的影响。

№ III. 类仍旧是一种“推动力”，它是决定那又是类所产生的原始个人的发展的那些“环境”的一般称呼。对桑乔来說，类在这里正就是其他資产者称之为事物本性的那种神秘力量，这些資产者把不以他們为轉移的、因而他們也不了解其相互联系的一切关系推到这种力量身上。

№ IV. 类作为“人可能”具有的东西和“人的需求”，构成了

"施蒂納的联盟"中的劳动組織的基础，在这个联盟中，一切人可能具有的东西和作为一切人的共同需求的那种东西又被看作是类的产物。

№ V. 我們已經听到过协議在"**联盟**"中起着什么样的作用。

第462頁："如果需要进行协議和口头联系，那末很自然，**我**只能利用**我**所支配的那些**人的**手段，因为**我**也是人。"〈即类的一分子〉

可見，**語言**在这里被看作是类的产物。但是，对于桑乔讲德語而不讲法語这一点，他完全不应当感謝类，而应当感謝环境。其实，在任何一种发达的現代語言中，自然地产生出来的言語之所以提高为民族語言，部分是由于現成材料所构成的語言的历史发展，如拉丁語和日耳曼語；部分是由于民族的融合和混合，如英語；部分是由于方言經过經济集中和政治集中而集中为一个統一的民族語言。不言而喻，在将来，个人完全会把类的这种产物置于自己的控制之下。在**联盟**中，人們将說的是眞正的語言、神圣的語言、圣物的語言——希伯来語、即基督这个"有形体的本质"所說的亚兰方言。我們"出乎"桑乔"意料"地"想到"这一点，"而且完全是因为**我們**覚得这有助于闡明其他东西"。

№ VI. 在第277、278頁上我們听說到，"类表現在民族、城市、等級、各种同业公会中"，最后还表現在"家庭"中，因此十分自然，迄今为止类"創造了历史"。由此可見，全部以往的历史，直至**唯一**者的不幸的历史，在这里都变成了"类"的产物，而且这是有充足理由的，因为这种历史有时被加上**人类即**类的历史这个名称。

№ VII. 在上述命題中，桑乔把很多东西都算在类的賬上，这种做法是任何一个为他而死的人无論如何比不上的，現在他又把这一点概述如下：

"类就是无……类只是一种**思想中的东西。**"〈精神、怪影等等〉(第 239 頁)

結果是这样:与"**思想中的东西**"等同的桑乔的这个"**无**",根本不表示什么东西,因为桑乔本身就是"**創造性的无**",而类却像我們所看到的,創造了很多东西,同时它也能泰然自若地成为"**无**"。在第 456 頁上桑乔談到这个問題:

"**實存**在根本說明不了什么;思想中的东西和不是思想中的东西是完全一样的。"

桑乔从第 448 頁起用三十頁的篇幅发表了又臭又长的議論,以便从自我一致的利己主义者的思維和批判中打出"火"来。桑乔的思維和批判的各种表現,我們領教得太多了,不便再用他的淡而无味的杂碎湯去"引誘"① 讀者了。現在这样的杂碎湯只要喝一匙子就够了。

"你們是否认为:思想像鳥一样在滿天自由地飞翔,所以每个人都可以抓住其中任何思想,然后把它当作自己的神圣不可侵犯的所有物来反对**我**嗎?凡是滿天飞翔的一切都是**我的。**"(第 457 頁)

桑乔在抓思想中的鵰鳥时破坏了打猎規則。我們已經看到,他已抓了多少滿天飞翔的思想。他以为用**圣物之箭**去射思想之鵰,就可抓住这些思想了,桑乔在思想領域里的实际所有物同他关于这些所有物的幻想之間有很大的矛盾,这种矛盾可以作为說明桑乔所拥有的全部非普通意义上的所有物的一个典型的鮮明的例子。这种对比正是他的**自我享乐。**

① 双关語:德語 Anstoss 一詞有"推动力"的意思,也有"引誘"的意思。——編者注

6. 所罗門的雅歌或唯一者

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegaçoẽs grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram,
— — — — — — — — — — —
Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreïdes minhas…
Dai-me huma furia grande, e sonorosa,
E naõ de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda①,

啊，斯普累河的女神！你們使我想起一首歌頌和你們站在一起反对实体和人的那些英雄們的雅歌，它在全世界流傳，它将为世界各国的人們所歌唱，因为这里談的是一个树立了丰功偉績的人，他树

① 够了，詭計多端的奧德賽，他在远方海洋上的漂蕩，
不必再去歌唱；
够了，爱尼的功績，
亚历山大和图拉眞的胜利，
……
古代詩神歌頌过的一切，不必再去頌揚。
另一个更值得歌唱的主題，
現在正吸引着詩人。
啊，斯普累河的女神……
請你們賜給我激狂的声音，
不要再是我那单調的芦笛，而要是那出征前响亮的号角声，
让它燃起人們的激情，
号召人們建立功勛。——編者注

立了

Mais do que promettia a força humana①,

树立了超出"人的"力量范圍的业績;他

… edificára
Novo reino que tanto sublimára②,

在远方創立了新的王国,創立了"联盟";他是

tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada③,

他是

certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade,

"懦弱基督教成长的最可靠的保証"——总而言之,这里談的是"从未有过的"某种东西,談的是"唯一者"④。

我們在这一首还未有过的关于**唯一者**的雅歌中所看到的一切,在"圣书"中早已端出过了。只是为了照顾順序,我們才提到这一章;为了能够恰当地做到这一点,我們把某些問題留到这里来考察,而其他問題在这里只是簡短地重复一下。

桑乔的"**我**"完成了一个完整的灵魂輪回的循环。我們已經看到,这个"**我**"作为自我一致的利己主义者、徭役农民、販卖思想的商人、倒霉的竞爭者、所有者以及被人鋸去一条腿的奴隶出現过,

---

① 超出人的力量范圍的业績。——編者注
② 光荣地用新的王国丰富了世界。——編者注
③ 基督所喜爱的生命树上的
細嫩而茂盛的枝条。——編者注
④ 参看卡蒙斯"卢西亚达斯" I, 1—7.

这个"我"也通过因出生和环境之间的相互作用而被抛到九霄云外的桑乔的形象以及千百种其他形象出現过。在这里，这个"我"以"非人"的面目和我們告别，而且用了他在庄严地进入"新約"寓所时所用过的那句箴言和我們告别。

"現实的人只是非人。"(第232頁)

这是桑乔在闡述关于圣物的神話时所采用的一千零一个等式中的一个。

"人"的概念不是現实的人。

"人"的概念＝"人"。

"人"＝非現实的人。

現实的人＝不是人，

＝非人。

"現实的人只是非人"。

桑乔企图用下述轉变說明上面这个簡单的命題：

"用淺薄的話来說出什么是非人，这已經不是一件困难的事了。非人就是和人的这个概念不相符合的人。邏輯认为这种判断是荒謬的。如果不假設人的概念可以同存在分离，本质可以同現象分离，那末，难道我們有根据說出某人不是人又能够是人这样的判断嗎？人們說：某人看起来像人，但不是人。在千百年的漫长岁月里，人們重复着这种荒謬的判断，不仅如此，而且在整个这个漫长的岁月里，存在着的仅仅是非人。什么样的单个人才可以算是同自己的概念相符合的呢？"(第232頁)

在这里作为基础的我們这位教书匠的幻想，即关于那个給自己創造出"人"的理想并"把它塞进"别人"头脑中"的教书匠的幻想，构成了"圣书"的基本内容。

桑乔把关于"人"的概念和存在、人的本质和現象可以彼此分

离的思想称为假設，仿佛他自己所說的这段話里不是已經表現出这种分离的可能性似的。当他說“概念”的时候，他就說了某种同“存在”有区别的东西；当他說“本质”的时候，他就說了某种同“現象”有区别的东西。不是他把这些用語彼此对立起来，而这些用語本身就是某种对立的表現。所以問題只能是：能否把什么东西归入这些观点。要回答这个問題，桑乔必須研究人們的現实关系，而它們在这些形而上学的关系中获得了别的名称。但是，桑乔自己的关于自我一致的利己主义者和暴动的論断說明了一种观点如何地和另一种观点相脫离；而他在“自我享乐”一章中关于独自性、可能性和現实性的論断說明了如何地使这些观点既可以相离同时又可以相合。

哲学家們关于現实的人不是人这一荒謬的判断，只是实际上存在于人們的关系和要求之間的普遍矛盾在抽象范圍之內的最普遍最广泛的表达。这一抽象命題的荒謬形式同資产阶級社会的极端化的荒謬的关系完全符合，这就像桑乔对周圍的人所做的荒謬判断(“他們是利己主义者又是非利己主义者”)同德国小資产者的存在和任务之間的实际矛盾相符合一样；德国小資产者的这些任务是現存关系加給他們的，这些任务在他們那里表現为虔誠的願望和意欲。但是，哲学家們宣布人們是非人的，这并不是因为人們不符合于人的概念，而是因为人的概念在这些人那里不符合眞正的人的概念，或者是因为他們沒有关于人的眞正的意識。这和我們在“圣书”中已經領教过的 Tout comme chez nous 〔完全一样〕，在“圣书”中桑乔也认为，人們之所以是非利己主义者，只是因为他們沒有关于利己主义的眞正的意識。

关于人的观念不是現实的人，物的观念不是該物本身这种完

全无可爭辯的論題(这一論題也运用到石头和石头的观念上去，根据这一論題，桑乔必定說：現实的石头是非石头)，我們不需要談什么，因为它是极其平淡无奇和絕对眞实的。但是我們早已知道桑乔幻想人們仅仅由于观念和概念占着統治地位而迄今仍旧堕入災难的深淵，他的这种幻想使他可以把自己以前的結論同这一命題重新結合起来。桑乔从前认为，只要把某些观念从头脑中挤出去，就可以把产生这些观念的那些关系在世界上消灭掉；这种看法又通过下面的形式重現出来：只要把"人"这个观念从头脑中挤出去，就可以把現在已被认为非人的那些現实关系消灭掉，至于"非人的"这个宾詞是与自身的关系相矛盾的个人所具有的判断，还是占統治地位的現存社会对該社会范圍以外的被統治阶級的判断，这都是沒有区别的。从大海里运到庫弗尔格拉班的鯨魚，如果它具有意識的話，当然会把这种由"不順利的环境"所造成的境遇說成是和鯨魚的本性相矛盾的，虽然桑乔会向它証明說：这种境遇符合于鯨魚的本性，因为它是鯨魚本身的境遇，——在某些情况下，人們也完全会这样論断的。

在第 185 頁上，桑乔提出了一个重要的問題：

"但是怎样才能控制住本来就寓于每一单个人之中的非人呢？用什么办法才能不和人一起釋放非人呢？正如上帝有魔鬼一样，自由主义有个死敌，有个不可战胜的对抗者：經常站在人旁边的是非人、利己主义者、单个人。国家、社会、人类都不能战胜这一魔鬼。"

"那一千年完了，撒但必从监牢里被釋放，出来要迷惑地上四方的列国，就是歌革和瑪各，叫他們聚集爭战……　他們上来遍滿了全地，圍住圣徒的营，与蒙爱的城。"("启示录"第 20 章第 7—9 节)

桑乔所理解的問題归根到底还是极端荒謬的。他以为：到現在为止人們总是先給自己制定人的概念，然后取得自由，而自由的

程度取决于实现这个概念时的需要；人們取得的自由的程度每次都由他們关于人类理想的相应观念来决定；同时在每个个人身上必然会保存着和这种理想不符合的某种残余，因而这种残余作为“非人的东西”还沒有得到解放，或者說只有 malgré eux〔違反他們的意志〕才得到解放。

当然，实际上，事情是这样的：人們每次都不是在他們关于人的理想所决定和所容許的范圍之內，而是在現有的生产力所决定和所容許的范圍之內取得自由的。但是，作为过去取得的一切自由的基础的是有限的生产力；受这种生产力所制約的、不能滿足整个社会的生产，使得人們的发展只能具有这样的形式：一些人靠另一些人来滿足自己的需要，因而一些人（少数）得到了发展的壟断权；而另一些人（多数）經常地为滿足最迫切的需要而进行斗爭，因而暫时（即在新的革命的生产力产生以前）失去了任何发展的可能性。由此可見，到現在为止，社会一直是在对立的范圍內发展的，在古代是自由民和奴隶之間的对立，在中世紀是貴族和农奴之間的对立，近代是資产阶級和无产阶級之間的对立。这一方面可以解釋被統治阶級用以滿足自己需要的那种不正常的“非人的”方式，另一方面可以解釋交往的发展范圍的狹小以及因之造成的整个統治阶級的发展范圍的狹小；由此可見，这种发展的局限性不仅在于一个阶級被排斥于发展之外，而且还在于把这个阶級排斥于发展之外的另一阶級在智力方面也有局限性；所以“非人的东西”也同样是統治阶級命中所注定的。这里所謂“非人的东西”同“人的东西”一样，也是現代关系的产物；这种“非人的东西”是現代关系的否定面，它是沒有任何新的革命的生产力作为基础的反抗，是对建立在現有生产力基础上的統治关系以及跟这种关系相适应的

满足需要的方式的反抗。“人的”这一正面說法是同某一生产发展的阶段上占統治地位的一定关系以及由这种关系所决定的满足需要的方式相适应的。同样，“非人的”这一反面說法是同那些想在现存生产方式内部把这种統治关系以及在这种关系中占統治地位的满足需要的方式加以否定的意图相适应的，而这种意图每天都由这一生产发展的阶段不断地产生着。

在我們的圣者看来，这种世界历史性的斗爭归根到底只不过是圣布魯諾和“群众”之間的冲突。可以参看他对人道自由主义的全部批判，特别是第 192 頁及以下各頁。

于是，我們这位愚蠢的桑乔靠他的关于非人的愚蠢的箴言，以及靠他的关于人把自己从头脑中抛棄，因而非人也就消失，对个人也就不会再有任何尺度这种看法，最終得出了以下的結論。桑乔认为，現存关系注定个人所具有的生理的、智力的和社会性的缺陷和束縛是个人的个性和独自性；他作为一个最普通的保守主义者，泰然自若地承认这些关系，他因为把哲学家們关于这些关系的观念从自己头脑中挤了出去，所以就把一切煩恼都摆脫了。在这里他把那种加給个人的偶然性說成是他的个性，同样，在前面（参看“邏輯”）談到我的时候，他不仅不談任何偶然性，而且也根本不談任何个性。

桑乔在下面用“非人的东西”的口吻說出来的 Kyrieeleison〔請上帝饒恕〕中歌頌了他所这样地获得的“非人的”偉大成果：

“我受人輕視，因为我在自己以外寻找自己的更好的我；

“我是非人的东西，因为我梦想过人的东西；

“我和那些正直人一样，他們經常渴望自己的眞正的我，并且始終是可怜的罪人；

"我只在和别人作比較的时候才想到自己;

"我不曾是一切中的一切,我不曾是唯一者;

"但是,現在我已經不再覚得自己是非人的东西了;

"我已經不再拿人的尺度来衡量自己,而且也不容許别人这样来衡量我了;

"我已經不再承认什么东西在自己之上了"——

"从前我曾是非人的东西,但現在我不是这样了,現在我是唯一的东西!"

阿勒卢亚!

我們不想在这里談論"非人的东西"在这里"覚得"或不"覚得"自己如何如何(順便說一句,这个"非人的东西"只是由于它"背向""自身和批判者"、"背向"圣布魯諾,才这样欢呼)。我們所要指出的只是:"唯一的东西"或者"唯一者"在这里的特点是第九百次地企图把圣物从头脑中挤出去,所以,正像我們也不得不第九百次地重复一样,一切都是老样子,更不用說这只是一个虔誠的願望了。

我們在这里第一次碰到唯一者。在上述的哀泣下而被封为騎士的桑乔,現在获得了一个新的崇高的称号。桑乔由于从头脑中抛开了"人"而获得了唯一性。于是他就不再"只在和别人作比較的时候才想到自己",也不再"承认什么东西在自己之上"了。他变成为无与倫比的了。这仍旧是桑乔过去的那种幻想,似乎唯一的 tertium comparationis〔用作比較的根据即标准〕以及个人之間的唯一的联系不是个人的要求,而是观念、思想、"圣物"(这里是通过"人"的形象表現出来的)。他从头脑中抛开了观念,因而就成为唯一者。

为了成为他所謂的"唯一者",他必須首先向我們証明他是沒有前提的。

第 470 頁:"你的思維不是以思維为前提,而是以你为前提。但是你就是

这样以**你**为前提嗎？是的，不过这不是給**我**，而是給**我的**思維作前提。在**我的**思維之前存在着的是我。由此可以得出結論說，先于**我的**思維存在的不是思想，或者說**我的**思維沒有任何前提。因为在**我的**思維看来，**我**就是它的前提，而这个前提不是**思維所創造的**前提，不是思想中的前提，而是思維的所有者，这个前提只証明了思維不是别的，只不过是所有物。”

“我們可以承认”，桑乔直到开始思想之前都沒有思想，他像其他任何人一样，在这方面是沒有前提的思想者。同样，我們也可以同意桑乔的說法：任何一种思想都不可能是他的存在的前提，也就是說，他不是思想所創造的。如果桑乔把他的整个思想上的破烂摊暫时抛开（在他那貨色十分貧乏的情况下，这样做并不困难），那就会剩下他的現实的**我**，但是他的这个現实的**我**处在对这个現实的**我**来說是存在着的外部世界的現实关系中。这样他就暫时摆脫了一切教条式的前提，然而他摆脫教条式前提之日正是他开始有**現实的**前提之时。这些現实的前提也是他的**教条式**前提的前提。只要他还沒有获得其他現实的前提因而也沒有获得其他教条式的前提的时候，或者只要他还沒有从唯物主义的意义上去承认現实的前提是他的思維的前提（如果承认，那末教条式的前提的基础就会完全失去）的时候，不管桑乔願意还是不願意，总之他是在有这些現实前提时才又有那些教条式前提的。正如桑乔由于他过去的发展和他所处的柏林环境而具有自我一致的利己主义的教条式的前提一样，无論桑乔如何幻想沒有前提，总之在他沒有克服这些教条式前提的現实前提以前，这些教条式的前提对他仍然发生效力。

这位眞正的教书匠桑乔还是多么向往黑格尔那种轰动一时的“沒有前提的思維”，即沒有教条式的前提的思維，这在黑格尔那里也不过是一个虔誠的願望。桑乔想通过巧妙的跳跃达到这一目的，甚至还想跳得更高，去追求沒有前提的**我**。但是，无論哪一样

他都沒有抓到手。

于是桑乔就用另一种手法去碰运气。

第214、215頁："彻底提出"对自由的要求吧！"誰应当成为自由者？**你、我、我們。**是摆脫了什么东西的自由者呢？就是摆脫了不是**你、我、我們**的一切东西。所以，**我**就是**中心**…… 如果**我**摆脫了不是**我的**一切东西，那末剩下来的是什么呢？剩下来的仅仅是**我**，而且**不外是我。**"

"这就是龙大的中心！

是流浪經院哲学家嗎？多么有趣的事啊！"118

"**不是你、我、我們的一切东西**"在这里当然仍旧是那种教条式的观念，如国家、民族、分工等等。在这些观念已受批判之后（据桑乔看来，这项工作已由"**批判**"，即批判的批判完成了），他也就以为他已經摆脫了現实的国家、現实的民族和現实的分工了。于是在这里作为"中心"的**我**，作为"摆脫了不是**我的**一切东西"的**我**，还是具有**我**所无法摆脫的一切的上述那个沒有前提的**我**。

但是，如果桑乔談到"摆脫"問題的时候是要不仅仅摆脫范疇，而且要摆脫現实的枷鎖，那末这样的摆脫又須以桑乔和其他大多数人共同的变化为前提，同时又引起世界面貌的一定变化，这种变化对桑乔和其他的个人来說又是共同的。因此，虽然經过了摆脫，他的"我""仍旧存在着"，但这已經是完全发生了变化的**我**，这个**我**和其他的个人共同处在发生了变化的社会环境中，这个环境正是这个**我**和其他个人的共同前提，是它的和他們的自由的共同前提；因此，桑乔的"**我**"的唯一性、无比性和独立性又化为灰烬。

桑乔还試用第三种手法来玩弄这一套把戏。

第237頁："他們的可耻并不在于他們〈犹太教徒和基督教徒〉互相**排斥**，而在于这件事**半途而廢**。如果他們都能够成为十足的利己主义者，那末他們就会**完全**相互排斥。"

第273頁："希望**仅仅消除**对立的人，过于从形式上去了解对立的意义，而且把它的意义冲淡了。相反地，对立应当**尖銳化。**"

第274頁："只有当**你們**完全承认自己的对立，只有当每一个人都肯定自己是彻头彻尾的**唯一者**的时候，**你們**才会不再輕易地掩蓋自己的对立……最終的和最有决定性的对立——一个**唯一者**和另一个**唯一者**之間的对立——按其本质来說，超出了可以称为对立的那种东西的范圍…… 作为一个**唯一者**的**你**，与其他的个人再沒有絲毫共同之点，所以也沒有任何使**你**和其他的个人区分开来或者敌对起来的东西…… 对立消失在完全的……可分性或者唯一性中了。"

第183頁："**我**不想有或者成为比别人**特殊的东西；我**也不就别人来衡量**我**…… **我**想成为**我**能够成为的一切，**我**想有**我**能有的一切。至于别人是不是或者有沒有**类似的东西**，**我**管它干嗎？相同的东西，同一的东西，他們既不能成为，也不能有。**我**沒有让他們遭受任何損害，正如**我**沒有因为**我**比岩石先有运动而使岩石遭受損害一样。如果他們可能有的話，那末他們早就有了。不让别人遭受任何損害，这就是不要拥有特权的要求…… 不应当把自己看作是'某种**特殊的东西**'，如犹太教徒或基督教徒等。但是**我**不把**我看作**某种**特殊的东西，我**把**我**看作**唯一者**。誠然，**我**和别人之間有类似的地方，但是这只有在比較或者反思的时候才表現出来，但实际上**我**是无比的、唯一的。**我的**肉体不是他們的肉体；**我的**精神不是他們的精神。如果**你們**把**我的**肉体和**我的**精神归入"肉体"、'精神'的**一般概念中**，那末这是**你們的思想**，同**我的**肉体、**我的**精神**毫无**关系。"

第234頁："人类社会毀灭在利己主义者的手里，因为他們彼此之間已經不再是作为人們发生关系，而都是利己地作为一个与**我**完全不同并且相敌对的**你**相对立的**我**出現的。"

第180頁："如果一个人需要另一个人，难道这个人不需要經常去寻找另一个人，迁就另一个人嗎？但是区别在于：現在一个人同另一个人是眞正地**結合在一起**，而在从前則是靠带子把一个人同另一个人捆在一起。"

第178頁："只有当**你們**成为**唯一者**的时候，你們才能够按照**你們**的眞实面貌彼此进行交往。"

至于桑乔对**唯一者**"按照他們的眞实面貌"进行的交往、对"个

人同个人的結合”的幻想，簡单說来，就是对“联盟”的幻想，我們永远不再去談它了。我們只指出下面一点：如果在联盟里，每一个人都把别人只看作是自己的对象、自己的財产，并且这样地对待他（請参看第167頁以及关于財产和剝削理論），那末在“評注”（“維干德”第154頁）中却相反，巴拉塔利亚島的总督发覚并且承认：别人也是屬于自身的，也是他自己的、唯一的，他同样以这种身分变成了桑乔的对象，虽然他已經不再是桑乔的財产。在这种絕望的境遇中桑乔只有靠突然想到他“在甜蜜的自我遺忘中忘記了自己”来挽救他自己，这是他“在一小时內能获得一千次的”享乐，这种享乐再加上他甜蜜地意識到他在享乐时并沒有“完全消逝”就更加甜蜜了。总而言之，我們在这里所看到的还是老一套的玄妙莫測的东西：每一个人既为自己，也为别人存在着。

現在，我們来談談桑乔那些华丽句子所包括的平凡內容。

关于应当尖銳化和极端化的“对立”以及关于桑乔不想先有的“特殊的东西”的高調，归根到底都是一样的东西。桑乔希望，或者更正确些說，他相信是希望：个人彼此之間应进行純粹私人交往，他們的交往不应通过某种第三者；某种东西（参看“竞爭”一节）。这里所指的第三者或是“特殊的东西”，或者是特殊的、非絕对的对立，也就是現代社会关系所决定的个人彼此之間的地位。譬如說，桑乔并不希望两个个人以資产者和无产者的身分处于相互“对立”的地位，他反对資产者比无产者“先有”的那种“特殊的东西”；他希望他們保持着一种单純私人的关系，希望他們彼此之間只作为个人进行交往。他沒有注意到：在分工的范圍內，私人关系必然地、不可避免地会发展为阶級关系，并作为这样的关系固定下来；因此，他的全部空談只是一个虔誠的願望，他打算实現这种願望，

而其办法是劝告这些阶級的个人把他們的“对立”和他們的“特殊的”“特权”的观念从头脑中挤出去。在上面引証的桑乔的这些命題中，一切都仅仅被归結为：人們对**自己**的**看法**如何，**他**对他們的看法如何；人們希望什么，**他**希望什么。似乎要消灭“对立”和“特殊的东西”，只要改变一下“**看法**”和“**願望**”就行了。

在我們的时代里，甚至某一个人比另一个人先有的那种东西也是社会的产物，并且在其实現时一定又表現为一种特权，这一点我們在分析竞爭問題时已經向桑乔指出过了。其次；就个人自身来考察个人，个人就是受分工支配的，分工使他变成片面的人，使他畸形发展，使他受到限制。

在最好的情况下，桑乔所謂的对立的尖銳化和特殊性的消灭归根到底是什么呢？归根到底是：个人之間的相互关系应当表現为他們彼此如何**对待**，而他們的相互区别应当表現为**自我区分**（意即：一个經驗的**我**使**自己**区别于另一个**我**）。这两种說法都出不了下述两种情形：或者是像桑乔所做的那样把**事务的現存秩序**作一番思想的义釋，因为个人的关系无論如何不能不是他們的相互关系，而他們的区别也不能不是他們的自我区分；或者是虔誠地願望：他們**要这样地**相互对待、**这样地**相互区别，以至于他們的相互关系不成为一种不以他們的意志为轉移的独立自在的社会关系，以至于他們彼此間的区别不要具有那种至今所具有的而且还将天天继續具有的物的（不以个人为轉移的）性质了。

在任何情况下，个人总是“**从自己**出发的”，但由于从他們彼此不需要发生任何联系这个意义上来說他們不是唯一的，由于他們的需要即他們的本性，以及他們求得滿足的方式，把他們联系起来（两性关系、交換、分工），所以他們必然要发生相互关系。但由于

他們相互間不是作为純粹的**我**，而是作为处在生产力和需要的一定发展阶段上的个人而发生交往的，同时由于这种交往又决定着生产和需要，所以正是个人相互間的这种私人的个人的关系、他們作为个人的相互关系，創立了——并且每天都在重新創立着——現存的关系。他們是以他們曾是的样子而互相交往的，他們是如他們曾是的样子而"从自己"出发的，至于他們曾有什么样子的"人生观"，則是无所謂的。这种"人生观"——即使是被哲学家所曲解的——当然总是由他們的現实生活决定的。显然，由此可以得出結論：一个人的发展取决于和他直接或間接进行交往的其他一切人的发展；彼此发生关系的个人的世世代代是相互联系的，后代的肉体的存在是由他們的前代决定的，后代继承着前代积累起来的生产力和交往形式，这就决定了他們这一代的相互关系。总之，我們可以看到，发展不断地进行着，单个人的历史决不能脫离他以前的或同时代的个人的历史，而是由这种历史决定的。

个人关系向它的对立面即向純粹的物的关系的轉变，个人自己对个性和偶然性的区分，这正如我們已經指出的，是一个历史过程，它在发展的不同阶段上具有不同的、日益尖銳的和普遍的形式。在現代，物的关系对个人的統治、偶然性对个性的压抑，已具有最尖銳最普遍的形式，这样就給現有的个人提出了十分明确的任务。这种情况向他們提出了这样的任务：确立个人对偶然性和关系的統治，以之代替关系和偶然性对个人的統治。这种情况并沒有像桑乔所想像的那样要求"**我发展自身**"（沒有桑乔的忠告每个人一直也是这样做的），而是严正地要求摆脫一种十分明确的发展方式。这个由現代关系提出的任务和按共产主义原則組織社会的任务是一致的。

我們在前面已經指出，要消灭关系对个人的独立化、个性对偶然性的屈从、个人的私人关系对共同的阶級关系的屈从等等，归根到底都要取决于分工的消灭。我們也曾指出，只有交往和生产力已經发展到这样普遍的程度，以致私有制和分工变成了它們的桎梏的时候，分工才会消灭。我們还曾指出，私有制只有在个人得到全面发展的条件下才能消灭，因为現存的交往形式和生产力是全面的，所以只有全面发展的个人才可能占有它們，即才可能使它們变成自己的自由的生活活动。我們也曾指出，現代的个人必須去消灭私有制，因为生产力和交往形式已經发展到这样的程度，以致它們在私有制的統治下竟成了破坏力量，同时还因为阶級对立达到了极点。最后，我們曾指出，私有制和分工的消灭同时也就是个人在現代生产力和世界交往所建立的基础上的联合。

在共产主义社会中，即在个人的独創的和自由的发展不再是一句空話的唯一的社会中，这种发展正是取决于个人間的联系，而这种个人間的联系則表現在下列三个方面，即經济前提，一切人的自由发展的必要的团結一致以及在現有生产力基础上的个人的共同活动方式。因此，这里談的是一定历史发展阶段上的个人，而决不是任何偶然的个人，至于不可避免的共产主义革命就更不用說了，因为它本身就是个人自由发展的共同条件。当然，个人关于个人間的相互关系的意識也将完全是另外一回事，因此，它既不会是"爱的原則"或 dévouement〔自我牺牲精神〕，也不会是利己主义。

由此可見，"唯一性"——如果像上面所談的，把它了解为独創发展和个人行为——不仅是以同善良意志和正确意識完全不同的东西为前提的，而且是以同桑乔的幻想恰恰相反的东西为前提的，

在桑乔那里，唯一性永远只不过是对現存关系的粉飾，对陷于貧困中的可怜的无能的灵魂的一点安慰。

至于桑乔的"无比性"，情况同他的"唯一性"完全一样。如果他沒有完全"消融"在"甜蜜的自我遺忘"中的話，他自己就将想起，在"施蒂納的利己主义者联盟"中，劳动組織不仅建筑在需要的可比性上，而且还建筑在需要的平等上。他还假定，在"联盟"中不仅有同等的需要，而且也有同等的活动，所以在"人的工作"中一个人可以代替另一个人。而"唯一者"因自己的努力而获得額外报酬，这难道不就是在比較了他的工作和别人的工作并考虑到他的工作的卓越而多給予的报酬嗎？总而言之，既然桑乔让貨币这种实际上已变为独立力量的比較保持下去，既然他屈从于貨币，并且为了同别人比較而用这个普遍的尺度来衡量自己，那末他怎么能談到无比性呢？十分明显，他自己推翻了他的无比性学說。把平等和不平等、相同和不相同叫作反思的規定，是最容易不过的事情。无比性也是一种反思的規定，它以比較活动为前提。但是为了証明比較完全不是純粹随意的反思的規定，我們只要举貨币作为例子就行了，貨币是已經固定下来的衡量一切人和物的 tertium comparationis〔用作比較的根据即标准〕。

此外，无比性可能具有各种不同的意义。这里可以談到的一个唯一的意义、即独創性意义上的"唯一性"，是以下面这一点为前提的，即无比的个人在一定范圍內所进行的活动不同于其他的个人在同一范圍內所进行的活动。倍尔西阿尼所以是一位无比的歌唱家，正是因为她是一位歌唱家而且人們把她同其他歌唱家相比較；人們根据他們的耳朵的正常組織和音乐修养做了評比，所以他們能够认識倍尔西阿尼的无比性。倍尔西阿尼的歌唱不能与青蛙

的鳴叫相比，虽然在这里也可以有比較，但只是人与一般青蛙之間的比較，而不是倍尔西阿尼与某只唯一的青蛙之間的比較。只有在第一种情况下才談得上个人与个人之間的比較，在第二种情况下，只是他們的种特性或类特性的比較。我們把第三种无比性——倍尔西阿尼的歌唱同彗星尾巴的无比性——交給桑乔去进行"自我享乐"吧，因为桑乔显然会在这样的"荒唐判断"中寻找快乐的；不过，在荒唐的現代关系的条件下，連这种荒唐的比較也变成了某种現实。貨币是一切事物，甚至种类完全不同的事物的共同的尺度。

此外，桑乔的无比性正像他的唯一性那样，归根到底是一句空話。人們不应当再拿某种不以个人为轉移的 tertium comparationis〔用作比較的根据即标准〕来衡量自己，而比較应当轉变成他們的自我区分，即轉变成他們个性的自由发展，而这种轉变是通过他們把"固定观念"从头脑中挤出去的办法来实現的。

此外，桑乔只熟悉下流作家和空談家所用的比較方法，用这种方法可以得出这样奥妙的結論：桑乔不是布魯諾，布魯諾不是桑乔。但是对于像比較解剖学、比較植物学、比較語言学等等科学，他自然是一窍不通的；这些科学正是由于比較和确定了被比較对象之間的差别而获得了巨大的成就，在这些科学中比較具有普遍意义。

法国人、北美洲人、英国人这些大民族无論在实踐中或理論中，竞爭中或科学中經常彼此进行比較。而害怕比較和竞爭的德国人，都是些小店主和小市民，他們躲到哲学标签的制造商为他們准备好的无比性这个擋箭牌后面去。桑乔不仅为了他們的利益，而且也为了他自身的利益，禁止自己进行任何比較。

桑乔在第 415 頁上說道：

"不存在任何和我相同的人。"

而在第 408 頁上，同那些"和我相同的人"进行的交往，被說成是社会消融在交往中了：

"儿童喜欢与那些和他相同的人交往，而不喜欢社会。"

但是桑乔有时候是在"同一的"这个意义上使用"和我相同的"、一般"相同的东西"这些用語的，例如，参看上面引到的第 183 頁上的那段話：

"相同的东西，同一的东西，他們既不能成为，也不能有。"

他在这里进到他在"評注"中特别加以利用的最后一个"新轉变"。

根据桑乔的意見，个人的唯一性、独創性、"自己的"发展不存在于一切"人的工作"中，尽管誰也不否认，一个炉匠同另一个炉匠不是按照"同一的"方式安装炉子的；根据同一个桑乔的意見，个人的"唯一的"发展不存在于宗教、政治等等領域中（参看"現象学"），尽管誰也不否认，在所有信仰伊斯兰教的人中，沒有一个人按照"同样的"方式信仰伊斯兰教的，这就是說，在这一方面他們中的每一个人都是"唯一者"，同样在全体公民中，沒有一个人按照"同一的"方式对待国家，甚至仅就这里談的是这个人和国家的关系而不是别人和国家的关系这一点来說也是这样，——这个被称頌的"唯一性"，与人身的"同一"、等同之間的差别竟达到如此地步，以致桑乔几乎把所有現存的个人都只看作是一个类的"各个样品"了；因而这种"唯一性"在这里归根到底就是警察所确定的个人与自身的同一，即一个个人不是另一个个人了。这样，这位想冲击世界的英

雄桑乔就一落千丈而降为签証局的一个文书了。

他在"評注"第184頁上十分庄严肃穆而又洋洋自得地說，他不会由于日本天皇吃东西而感觉到飽，因为他的胃和日本天皇的胃都是"唯一的"、"无比的胃"，也就是說它們不是同一的胃。如果桑乔认为，这样就消灭了現存的社会关系，或者只消灭了自然規律，那末未免太天眞了，他所以会这样天眞只是因为：哲学家們把社会关系不是看成这些与自身同一的个人之間的相互关系，而且把自然規律不是看成这些一定物体之間的相互关系。

大家知道，萊布尼茨曾对这个旧原理（它在任何一本物理学教科书的第一頁上都是以物体的不可入性的学說的形式出現的）作了經典性的表述：

"但是，每一个单子必然同任何别的单子有区别，因为自然界中永远不会有两个完全一致的东西。"（"哲学原理或論題……"）

在这里，桑乔的唯一性降低为他同任何虱子和任何沙粒所同有的性质。

这种哲学可以用来收場的最偉大的辯白就是：它把每一个乡下笨汉和中士警察都深信的一句話，即桑乔不是布魯諾，拿来冒充最卓越的发現，而把这种差别的事实看作是眞正的奇迹。

这样，我們这位玩弄"思維絕技"的能手发出的"批判的狂呼"就变成非批判的贊美詩①。

我們这位"唯一的"侍从經过了这一切風險以后，又回到了他老家的茅舍的港口。这时候，"他的圣书的首頁上的怪影""欢叫

---

① 德文为 Miserere，这个詞还有另一含义——吐糞症。——譯者注

着”来迎接他。第一句話就問：驢子是不是好好地回来？

比它的主人还要健康。——桑乔回答說。

那就該感謝上帝了，他老人家眞是可怜我。不过，告訴我，朋友，你做了一場侍从，得了些什么好处回来啊？你替我买来一件什么新衣裳？

这些东西我都沒有带回来，——桑乔回答說——但是我带回来了“創造性的无，作为創造者的我自己所賴以創造一切的这个无”。这就是說，你还会看到我成为海島上而且是最好的一个海島上的圣师和大主教。

上帝保佑，我的宝貝，但願早日实現吧！因为我們很需要这个。不过，你說的海島是什么东西呀？我一点也不懂。

这不是你能懂得的事，——桑乔回答說——将来你自己就会看到的，老婆。但現在有一点我可以告訴你，世界上最快乐的莫过于当个寻找冒險的自我一致的利己主义者和慫容侍从的光荣角色了。的确，在大部分冒險中，“沒有达到它們的”使“人的需要得到滿足”(tan como el *hombre* querria〔叫人称心如意〕)这个“最終目的”，因为一百次当中总有九十九次倒霉。这一点我已經有經驗，因为有时候我被人騙了，有时候我被人打得几乎不能动彈。但不管怎样，这毕竟还是好事情，因为每当乱扯全部历史时，每当引証柏林閱覽室的全部图书时，每当从各国語言中找到同源詞作为自己的归宿时，每当歪曲一切国家的政治事实时，每当虛張声势地向一切龙蛇和鴕鳥、鬼神和妖精、幽灵挑战时，每当与所有的圣师和哲学家决斗时，最后，还只落得把自己的身軀賠进去的时候，“唯一的”要求总之就会得到滿足的（参看“堂吉訶德”第1部第52章）。

2. 辯护性的評注

虽然当桑乔还处在卑躬屈膝的地位的时候（参看“堂吉訶德”第 26、29 章），曾經对自己应否接受有油水的教职这个問題产生种种“怀疑”，但是，他考虑到情况已經改变，考虑到他从前在圣公会里当过差役的那种当差地位（参看“堂吉訶德”第 21 章），最后决定“从头脑中挤出”这种怀疑。他当上了巴拉塔利亚島的大主教，当上了紅衣主教，現在他以这样的身分，带着一副庄严的面孔和高僧的尊严坐在这次宗教会議的首脑中間。在我們談完了一大篇关于“圣书”的插話以后，現在我們又回过头来談談这次宗教会議。

的确，我們看到“桑乔兄弟”在新的生活情况下变化很大。現在他代表 ecclesia triumphans〔胜利的教会〕——同他早先所在的 ecclesia militans〔战斗的教会〕相对立的教会。代替“圣书”的战斗的号角出現了庄严肃穆，代替“我”出現了“施蒂納”。这表明了 qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule〔从偉大到可笑只有一步之差〕这句法国諺語多么正确。从桑乔当上圣师并写主教的傳諭的时候起，他只称呼自己是“施蒂納”了。这种“唯一的”自我享乐的办法是他从費尔巴哈那里学来的，但是很遺憾，这种办法对他来說就像对他的驢子彈琴一样。当他用第三人称談到自己的时候，每一个人都可以看到：桑乔这位“創造者”是按照普魯士下級軍官的手法用“他”来称呼他的“創造物”即施蒂納的，桑乔这位“創造者”是决不可以和凱撒混为一談的。由于桑乔的行动如此地前后不一貫，竟然只想和費尔巴哈竞爭；因而他給人的印象也就更加滑

稽可笑。桑乔因扮演偉人的角色而得到的“自我享乐”，在这里 malgré lui〔出乎本願地〕，变成了别人的享乐。

桑乔在他的“評注”中所制造的“特殊的东西”，如果我們在插曲中沒有把它“利用”掉的話，那就是：他演奏“圣书”中早已令人厌倦地单調地演奏过的老調的許多新变奏曲来款待我們。桑乔的音乐，正像信仰維什努的印度祭司所奏的音乐一样，只有一个音調，不过这里在演奏时用了一些較高的音栓而已。但同时，它的催眠作用当然沒有改变。例如，他在这里又千方百計地在“有意思”和“沒有意思”之間的对立以及“有意思”和“絕对有意思”之間的对立这种飯店招牌下渲染“利己”和“神圣”之間的对立，这是一种新的做法，但对这种做法只有那些爱吃逾越餅 vulgo〔俗称〕无酵餅的人才会覚得有意思。当然，我們不必因为这位“有教养的”柏林小市民用美文学的笔法把有利害关系的变成有意思的而对他生气。“教书匠們”根据桑乔所喜爱的怪想而造出来的全部幻想，在这里“以困难——怀疑的形式”出現，这些困难——怀疑“仅仅是精神創造的”，“那些让自己接受这些怀疑的可怜的灵魂”“必須……不假思索地把它們克服掉”（就是用臭名昭彰的把什么东西都从头脑中挤出去的手法）（第162頁）。接着而来的就是关于应当如何用“思想”或“无思想”来把“怀疑”从头脑中挤出去的論断，以及批判的道德的 adagio〔緩調〕，在这个緩調中他用短調的和声哀唱：“决不能用欢乐压倒思想。”（第166頁）

桑乔为了安慰欧洲，特别是安慰窘迫的 Old merry and young sorry England〔年老愉快和年輕悲哀的英国〕，当他剛剛有一点坐慣了自己的主教的 chaise persée〔馬桶〕的时候，他就从主教的馬桶上向我們发出了以下这个仁慈的傳諭：

"市民社会完全不在施蒂納心上，他根本沒有考虑扩大这个社会，使它把国家和家庭都吞进去。"(第 189 頁)

但願科布頓先生和杜諾瓦耶先生注意这一点。

桑乔以大主教的身分立刻履行教会警察的职务，并且在第 193 頁上斥責赫斯"破坏警察規則"而把人混淆起来，由于我們这位圣师时刻想确定人的同一，这就更是不可饒恕。为了向同一个赫斯証明，"施蒂納"也具有"撒謊的英雄气概"这一自我一致的利己主义者的正統特性，他在第 188 頁上唱道："但是施蒂納完全沒有談到，像赫斯让他所談的那样，似乎过去的利己主义者的全部錯誤只在于，他們沒有意識到他們的利己主义。"参看"現象学"这一节和整本"圣书"。他在第 182 頁上发現了自我一致的利己主义者的第二个特性——輕信，他在这一頁上，"并沒有否认"費尔巴哈关于"个人是共产主义者"这一意見。桑乔在第 164 頁上又行使了他的警察权力，他在这一頁上严厉斥責他的一切評論者，說他們沒有"更仔細地"研究"施蒂納所理解的利己主义"。当然，他們这些人都犯了錯誤，即他們以为这里談的是現实的利己主义，其实这里談的只是"施蒂納"所理解的利己主义。

在"辯护性的評注"中还有一点可以証明桑乔确有扮演圣师角色的本領，这就是他在辯护性的評注一开始就伪善地声明：

"也許，这种簡短的反駁对上面提到的那些評論者来說沒有什么用处，但是至少对本書的其他一些讀者来說不是沒有用处的。"(第 147 頁)

桑乔在这里装出一副自我牺牲的样子并且肯定說，为了听众的"利益"他甘願牺牲他的宝貴时間，虽然他处处要我們相信，他經常注意的仅仅是他自己的利益，虽然他在这里仅仅是想拯救他那張圣师的画皮。

"評注"的"特殊的东西"就这样結束了。但是我們把早在"圣书"第491頁上提到过的"**唯一的东西**"保存到現在来談，这样做与其說是为了"其他一些讀者的利益"，不如說是为了"施蒂納"本人的利益。相互效劳，毫无疑問由此会得出結論說："个人是共产主义者。"

对哲学家們說来，从思想世界降到現实世界是最困难的任务之一。語言是思想的直接現实。正像哲学家們把思維变成一种独立的力量那样，他們也一定要把語言变成某种独立的特殊的王国。这就是哲学語言的秘密，在哲学語言里，思想通过詞的形式具有自己本身的內容。从思想世界降到現实世界的問題，变成了从語言降到生活中的問題。

我們已經指出，思想和观念成为独立力量是个人之間的私人关系和联系独立化的結果。我們已經指出，思想家和哲学家对这些思想进行专門的系統的研究，也就是使这些思想系統化，乃是分工的結果；具体說来，德国哲学是德国小資产阶級关系的結果。哲学家們只要把自己的語言还原为它从中抽象出来的普通語言，就可以认清他們的語言是被歪曲了的現实世界的語言，就可以懂得，无論思想或語言都不能独自組成特殊的王国，它們只是現实生活的表現。

好歹都要跟着哲学家們走的桑乔，必然不得不去寻找**哲人之石**、方圓法和长生不老药，寻找一种本身具有能够从語言和思維的王国引到現实生活中去的神奇力量的"詞"。由于桑乔长期和堂吉訶德打交道，他深深地受了堂吉訶德的感染，以致沒有看出：他的这个"任务"、他的这个"使命"只不过是信仰他的大本哲学騎士小說的結果。

于是桑乔开始再度向我們描繪圣物和观念在世界中的統治，这一次是通过語言或詞句的新形式进行統治的。語言一旦变成独立力量，当然就立刻变成詞句。

在第151頁上，桑乔把現代世界称为"詞句的世界，以詞为开端的世界"。他詳細地闡述了自己追求神奇的詞的动机。

"哲学思辨企图找到普遍得包括每一个人在內的这样一个宾詞……如果这个宾詞把每一个人包括在內，那末每个人在宾詞中都必須表現为主詞，也就是說，不仅要表現为他所是的什么，而且要表現为他所是的誰。"（第152頁）

由于思辨曾"寻找"桑乔在从前称之为使命、职責、任务、类等等这样的宾詞，所以現实的人們在这以前都曾"在詞、邏各斯、宾詞中""寻找"自己（第153頁）。直到現在为止，人們总想在語言范圍內把一个个人和另一个个人只作为同一的人加以区别，人們就要用名字。但是桑乔并不滿足于一些普通名字；既然哲学思辨給他提出一項任务，要他寻找一个普遍得包括每一个作为主詞的人在內的宾詞，所以桑乔去寻找哲学上的一个抽象名字，一个超越一切名字之上的"名字"，即一切名字的名字、作为范疇的名字；这个名字既能够确切地把桑乔和布魯諾，把他們两人和費尔巴哈区别开来，正如他們自己的名字把他們彼此区别开来一样；同时，这个名字又可以适用于所有他們三个人以及所有其他的人和生物，这是一种新的做法，它能够使一切票据、婚約等等混乱不堪，也能把一切公証所和戶籍登記处一举消灭。这个創造奇迹的名字，这个意味着語言灭亡的神奇的詞，这条通向生活的驢桥① 这一中国天梯

① 俏皮話：德文 Eselsbrücke（驢桥）的意思是供愚蠢的或懶惰的学生用的題解书籍（类似考試时之"夹带"等物）。——編者注

的最高級，就是唯一者。在下面几段詩句中贊美了这个詞的奇異的特性：

"唯一者只是說出你来和說出我来的最后的、趋于寂灭的言表，只是变为意見的言表：

不再是言表的言表，

无言无声的言表。"(第 153 頁)

"其中〈唯一者中〉无法用言語表达的东西是最主要的东西。"(第 149 頁)

唯一者是"无規定的"(同上)。

"唯一者指出自己的內容是在概念之外或在概念的彼岸。"(同上)

唯一者是"无規定的概念，其他任何概念都不能使他有所規定"(第 150 頁)。

唯一者是世俗名字所受的哲学"洗礼"(第 150 頁)。

"唯一者是一个无思想的詞。

唯一者沒有任何思想內容。"

"唯一者表达的是一个不会第二次存在因而也无法加以表达的人；

因为，如果他能够被眞正地完全地表达出来的話，那末他就会第二次存在了，就会体現在表达中了。"(第 151 頁)

他在这样地贊美了这个詞的特性以后，又用下面几段对唱歌詞来庆賀那些由于发現了这个詞的創造奇迹的力量而获得的成果：

"有了唯一者，絕对思想的王国就完成了。"(第 150 頁)

"唯一者是我們的詞句世界的最后一块磚。"(第 151 頁)

"唯一者是一种作为詞句而告終的邏輯。"(第 153 頁)

"在唯一者之中，科学会化为生活，

因为科学中的 *Das*〔这个〕就变成 *Der und Der*〔某某和某某〕，

某某不再在詞、邏各斯、宾詞中寻找自己。"(第 153 頁)

桑乔从自己的評論者那里自然是得到了痛苦的經驗：唯一者也可以"作为概念固定下来"，而且他的"反对者正是这样做的"(第

149 頁)。桑乔的这些反对者竟如此恶毒，他們完全沒有感覚到这个神奇的詞的預期的魔力，却像在歌剧中那样唱起来：Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!〔不是那回事，不是那回事！〕桑乔特别冷酷无情和庄严肃穆地反对自己的堂吉訶德—施里加(因为在他那里，誤会会引起公开的"暴动"并使他完全不懂得自己"創造物"的地位)：

"假使施里加懂得唯一者是完全沒有內容的詞句或范疇，因而已經不是一个范疇，那末他也許就会承认唯一者是在他看来还沒有名字的那个东西的名字。"(第 179 頁)

由此可見，桑乔在这里直截了当地承认他和他的堂吉訶德追求的是同一个目的，只是有一点区别：桑乔以为他已經眞正发現了启明星，而堂吉訶德却还在黑暗中，

在无底世界的
荒凉的死海上飄流①。

費尔巴哈在"未来哲学"第 49 頁上說道：

"純粹建立在这种不可表达的东西上面的存在，本身就是一种不可表达的东西。是的，是一种不可表达的东西。詞句失去作用的地方，才是生活开始的地方，才是存在的秘密揭开的地方。"

桑乔找到了从可以表达的东西过渡到难以表达的东西的道路，他找到了一个既比詞大又比詞小的詞了。

我們看到，从思維过渡到現实，也就是从語言过渡到生活的整个問題，只存在于哲学幻想中，也就是說，只有在那种不会明白自己在想像中脫离生活的性质和根源的哲学意識看来才是合理的。这个大問題，由于它总是閃現在我們这些思想家的头脑中，当然最

① 艺术大师康拉德·馮·維尔茨堡："炼金場"，詩句第 143 行。

終一定会迫使这些游侠騎士中的一个人出发去寻找这样一个詞，这个詞作为詞构成可寻覓的过渡，这个詞作为詞不再单純是詞了，这个詞用神秘的超語言的方式指出从語言走到它所标示的現实客体的道路，簡而言之，这个詞要在一切詞中起一种和救世主-圣子在人們中所起的基督教幻想的作用一样的作用。这位在哲学家中头脑最空虛和最荒唐的哲学家一定会把哲学"結束掉"，因为他宣布他本身之无思想就意味着哲学的終結，因而，也意味着胜利地进入"肉体"生活。他在哲学上的无思想本来就已經是哲学的終結，正如他不能說出来的言語意味着任何言語的終結一样。桑乔所以获得胜利还因为他是所有哲学家中对現实关系知道得最少的一个，因而哲学范疇在他那里失去了和現实界联系的最后一点殘余，因而也就是說失去了最后一点意义。

順从而忠实的僕人桑乔，請走吧，或者更确切些說，請跨上你的驢子依靠你的唯一者去自我享乐吧，尽情地去"利用"你的"唯一者"吧！关于唯一者以及他的那些創造奇迹的头衔、力量和勇气，卡德龙早已用以下这些話歌頌过了[119]：

唯一者——

El valiente Campeon,
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin,
El siempre fiel Cristiano,
El Almirante feliz
De Africa, el Rey soberano
De Alexandría, el Cadé
De Berberia, de Egipto el Cid,
Morabito, y *Gran Señor*

*De Jerusalen*①.

“最后，提醒”耶路撒冷的偉大君王桑乔去回忆一下塞万提斯对桑乔的“批評”，見“堂吉訶德”1617 年布魯塞尔版第 20 章第 171 頁，“想必不是不合时宜的”。（参看“評注”第 194 頁。）

① 无畏的战士，
高尚的指揮官，
勇敢的騎士，
著名的游俠，
忠实的基督教徒，
幸运的非洲海軍上将，
亚历山大里亚的最高統治者，
伯尔伯里的法官，
埃及的西得，
伊斯兰教的隐士，
耶路撒冷的偉大君王。——編者注

萊比錫宗教会議閉幕

圣布魯諾和圣桑乔(又名麦克斯)把所有反对者从宗教会議赶出去以后，便結成永久的联盟，他們唱着下述动人的二重唱，并且像两个大官那样亲热地互相点头。

圣桑乔

"批判者是群众的眞正的領袖……　在反对利已主义的解放战爭中，他是群众的首領和統帅。"("圣書"第 187 頁)

圣布魯諾

"麦克斯·施蒂納是十字軍〈反对批判的十字軍〉的領袖和統帅"。"同时他是所有战士中最勇敢最剛毅的一个。"("維干德"第 124 頁)

圣桑乔

"現在我們要来把政治自由主义和社会自由主义提交人道自由主义或批判自由主义的法庭。"〈即批判的批判〉("圣書"第 163 頁)

圣布魯諾

"想摧毀个人意志的政治自由主义者和想摧毀所有制的社会自由主义者都在唯一者及其所有物面前倒下去了。他們倒在唯一者的批判的〈从"批判"那里剽窃来的〉屠刀之下。"("維干德"第 124 頁)

圣桑乔

"任何一种思想都不能避开**批判**，因为**批判是自我思維的精神本身**……**批判**，或者說得更确切一点，就是**他**。"〈即圣布魯諾〉("圣書"第 195、199 頁)

圣布魯諾(行了一个屈膝礼，打断桑乔的話)

"只有**批判**的自由主义者……不在**批判**面前倒下，因为**他正是**批判家本身。"("維干德"第 124 頁)

圣桑乔

"**批判**，也只有**批判**，才站在**时代的高峰上**……　在各种社会理論中，**批判**无可爭辯地是最完善的……　在批判中，基督教的爱的原則即眞正的社会原則，获得最純眞的表現；在批判中，进行了最后一次可能作的使人們摆脫独占性、摆脫相互排斥的試驗：这是用最簡单而也是最**强硬的**方式去反对利已主义的斗爭。"("圣書"第 177 頁)

圣布魯諾

"这个**我**是……过去的一个历史时代的完成和頂点。**唯一者**是旧世界中最后一个避难所，是旧世界能够"对批判的**批判**"发动进攻的最后一个角落……""这个**我**是旧世界的〈基督教的〉被提升到最高阶段的、最有权力的、最强大的利已主义"……"这个**我是最强硬的**实体。"("維干德"第 124 頁)

在这两位偉大的圣师結束了这番傾心的对話以后，宗教会議便宣告閉幕。接着他們默默地互相握手。唯一者"在甜蜜的自我遺忘中忘記了自己"，但是并沒有"完全消融"。而批判家三度"微笑"，然后"滿怀着胜利的信心，高唱凱歌勇往直前地走着自己的道路"。

第 二 卷

对各式各样先知所代表的德国社会主义的批判

“眞正的社会主义”

我們在第一卷中（參看“圣麦克斯”、“政治自由主义”）考察过的那种迄今存在的德国自由主义和法英資产阶級运动之間的关系，在德国社会主义和法英无产阶級运动之間也存在着。除德国共产主义者之外，还出現了許多著作家，他們接受了英国和法国的某些共产主义思想，把这些思想和自己的德国哲学前提混为一团。这些“社会主义者”——或者像他們自称的那样，“眞正的社会主义者”——认为外国的共产主义文献并不是一定的現实运动的表現和产物，而純粹是些理論的著作，这些著作完全像他們所設想的德国哲学体系的产生一样，是从“純粹的思想”中产生的。他們并沒有考虑到，即使这些著作是在宣傳某些体系，它們仍然是以实际的需要为基础，是以一定国家里的一定阶級的生活条件的总和为基础的。他們把这一派中的某些著作家的幻想信以为眞，似乎这些著作家所談的是“最合理的”社会制度，而不是一定阶級和一定时代的需要。由于这些“眞正的社会主义者”当了德意志意識形态的俘虏，因而看不清楚現实的关系。他們对“不科学的”法国人和英国人所采取的行动，就是首先激起德国讀者們对这些外国人的皮相之見或“粗俗的”經驗主义表示应有的輕視，歌頌“德国科学”，而且还硬說它負有使命要向世界揭示共产主义和社会主义的眞理，揭示絕对的、“眞正的社会主义”。于是他們立刻开始工作，想

以“德国科学”的代表者的資格来完成这个使命，尽管在大多数場合，这个“德国科学”差不多像法国人和英国人的原著一样（他們仅仅根据施泰因、埃尔克斯[120]等人所編的东西才知道这些原著），对他們来說是陌生的。他們賦予社会主义和共产主义的那个“眞理”究竟是什么呢？他們企图用德国的特别是黑格尔和費尔巴哈的意識形态，来闡明社会主义和共产主义文献的思想，而这些思想对他們来說却是完全不可解釋的，一方面是由于他們对这些思想的純粹文献上的联系甚至一无所知，另一方面是由于上面已經提到过的他們对这类文献的錯誤了解。本来这些共产主义体系以及批判性和論战性的共产主义著作不过是現实运动的表現，而他們却把这些体系和著作同現实运动分裂开来，然后，又非常任意地把它們同德国哲学联系起来。他們把一定的、受历史条件制約的各生活領域的意識同这些領域本身割裂开来，并且用眞正的、絕对的意識即德国哲学的意識的尺度来衡量这个意識。他們始終一貫地把各个具体的一定的个人間的关系变为“人”的关系，他們这样来解釋这些一定的个人关于他們自身关系的思想，好像这些思想是关于“人”的思想。因而他們就离开实在的历史基础而轉到思想基础上去，同时又由于他們不知道現实的联系，所以他們也就很容易用“絕对的”或者另外的思想方法虛构出幻想的联系。这样把法国人的思想翻譯成德国思想家的語言，这样任意揑造共产主义和德意志意識形态之間的联系，也就形成了所謂“眞正的社会主义”，它被大声地宣布——如同托利党人談到英国宪法时所說的一样——为“民族的驕傲和值得所有毗邻各国人民羡慕的东西”。

总之，这种“眞正的社会主义”不过是无产阶級的共产主义和英国法国那些或多或少同它相近的党派在德国人的精神太空（这

点我們馬上就要看到)和德国人的心灵太空中的变形而已。"眞正的社会主义"硬要人們相信，它是以"科学"为基础的，其实，它本身首先就是某种神秘的科学；它的理論著作只是对那些熟知"思維着的精神"的秘密的人才存在的。但是它也有公开的著作；它既然关心社会的、公开的关系，也就必须进行某种宣傳。在这种公开的著作中，它就不是訴諸德国人的"思維着的精神"，而是訴諸德国人的"心灵"了。而这样做对于"眞正的社会主义"說来是再容易不过的，因为它所关心的既然已經不是实在的人而是"人"，所以它就丧失了一切革命热情，它就不是宣揚革命热情，而是宣揚对于人們的普遍的爱了。因此，它不是向无产者，而是向德国人数最多的两类人呼吁，就是向抱有博爱幻想的小資产者以及这些小資产者的思想家，即哲学家和哲学学徒呼吁；它一般是向德国現在流行的"平常的"和不平常的意識呼吁。

由于德国現在事实上存在着的各种关系，所以不可避免地形成了这个中間派别，不可避免地产生了想把共产主义和流行观念調和起来的企图。同时，以下的情况也是不可避免的：許多曾以哲学为出发点的德国共产主义者，正是通过这样的轉变过程走向了并且继續走向共产主义，而其他那些不能摆脫意識形态的羈絆的人，将終生宣傳这种"眞正的社会主义"。因此，我們不可能知道，"眞正的社会主义"代表人物中那些不久前写了我們在下面所批判的文章的人，究竟是停留在"眞正的社会主义"的观点上，还是已經前进了。我們一般并不反对个别人，我們只是把刊印出来的文件看作是在德国这样一个泥潭里必定会产生的那个流派的表現。

但是，此外，"眞正的社会主义"显然是給青年德意志派的美文学家[121]、魔术博士以及其他著作家开辟了利用社会运动的广闊場

所。德国原来沒有現实的、激烈的、实际的党派斗爭的这种情况，在开始时甚至把社会运动也变成了純粹的文学运动。“眞正的社会主义”就是这种社会文学运动的最完全的表現，这种运动是在眞正的党派利益范圍外产生的，現在，在共产党形成以后，这种运动还想不顧共产党而继續存在。当然，从眞正的共产党在德国产生的时候起，“眞正的社会主义者”将不得不愈来愈多地只在小資产者中間寻找自己的群众，而在那些萎靡和堕落的著作家中寻找这些群众的代表。

一

“莱茵年鉴”[122]或“眞正的社会主义”的哲学

A.“共产主义、社会主义、人道主义”[123]

“莱茵年鉴”第1卷第167頁及以下各頁

我們从这篇文章开始談起，因为在这篇文章中十分自覚地、而且以强烈的自尊感表露出“眞正的社会主义”的德国民族性质。

第168頁：“显然，法国人并不了解他們的天才。在这一点上，以社会主义的形式提供了最合理的——如果可以使用合理这个詞的最高級的話——社会制度的德国科学帮助了他們。”

这样說来，“德国科学”在这一点上“以社会主义的形式”提供了某种“社会制度”，而且是“最合理的社会制度”。社会主义被弄成万能的、全才的、包罗万象的、甚至能創造社会的德国科学的一个分支了。誠然，社会主义起源于法国，但是法国社会主义者是“自在的”德国人，所以眞实的法国人却“不了解”他們。因此，我們的作者能够說：

“共产主义是法国的現象，社会主义是德国的現象；法国人的幸福在于，他們具有这样一种幸福的社会本能，他們用这种本能在任何一个时候都可以代替科学工作。这个結果是在两个民族的发展进程中預先确定了的。法国人通过政治走向共产主义（当然，現在我們已經知道，法国人民是怎样走向共产

主义的〉；德国人通过最后变成人类学的形而上学走向社会主义〈即走向“眞正的社会主义”〉。共产主义和社会主义归根到底都消融在人道主义中了。”

把共产主义和社会主义变成了两种抽象的理論、两种原則以后，再給这两个对立面杜撰任何一种黑格尔式的統一，随便安上一个名称，当然是非常容易的事。这样做就不仅有可能洞悉“两个民族的发展进程”，而且有可能光輝地显示出一个醉心于思辨妙想的个人比法国人和德国人高明的地方。

但是，这整套詞句差不多是从皮特曼的“德国公民手册”第 43 頁以及其他各頁[124]上逐字抄录下来的。而且，一般說来，作者在社会主义方面所作的“科学工作”只限于把上述那本“二十一印張”以及在德国共产主义产生时期出现的其他著作中的思想加以組織和重复而已。

我們只举出这篇文章中反駁共产主义的几个例子来看一看。

第 168 頁：“共产主义沒有把各个原子联合成一个有机的整体。”

要求把“各个原子”联合成“一个有机的整体”，并不比要求作一个圓方形更合理些。

“共产主义，如同它在自己的主要中心即法国实际上所表現的一样，是同小店主国家利己主义瓦解現象的粗暴的对立；它沒有超越这种政治上的对立，沒有达到无条件的、无前提的自由。”（同上）

Voilà〔这就是〕德意志意識形态所提出的“无条件的、无前提的自由”的公設，这种自由不过是表达“无条件的、无前提的思維”的实踐的公式。法国共产主义确实是“粗暴的”，因为它是現实的对立在理論上的反映，在我們的作者看来，共产主义应当超越这种对立，要达到这一点，只須把这种对立想像成已被克服的就够了。可以参看一下“德国公民手册”第 43 頁。

"暴政在共产主义范圍內也完全能够继續存在，因为共产主义不容許类继續存在。"(第168頁)

可怜的类！"类"至今是和"暴政"同时存在的；但是，由于共产主义是消灭"类"的，所以它才会保留"暴政"。但是，在我們的"眞正的社会主义者"看来，共产主义是怎样着手消灭"类"的呢？共产主义"所拥有的是群众"(同上)。

"人在共产主义中不会意識到自己的本质……共产主义把人的依賴性引导到极端的、最粗暴的关系，引导到对粗暴的物质的依賴，即引导到劳动和享乐之間的分裂。人不能达到自由的道德活动。"

为了恰当地評价使我們的"眞正的社会主义者"作出这个論断的那些"科学工作"，我們来看看下述的說法：

"法国的社会主义者和共产主义者……在理論上根本沒有了解社会主义的实质……甚至激进的〈法国的〉共产主义者也远远沒有克服劳动和享乐的对立……沒有上升到关于自由活动的思想…… 共产主义和小店主世界之間的区别只在于：在共产主义中，現实的人的财产的全部轉让应当是摆脫了任何偶然性的，即应当是理想化的。"("德国公民手册"第43頁)

因此，我們这位"眞正的社会主义者"在这里責难法国人，說他們本来应当帮助"人"意識到"自己的本质"，而他們却正确地意識到了自己的实际的社会状况。这些"眞正的社会主义者"对于法国人的一切責难就在于：法国人沒有以費尔巴哈的哲学作为自己的整个运动的最高原則。我們的这位作者是以关于劳动和享乐之間的分裂这一現成的命題为依据的。但他不是从这个命題开始談起，而是在思想上把問題倒轉过来，一开始就說什么人沒有意識，并由此作出了关于"对粗暴的物质的依賴"的推論，接着就强使这种依賴在"劳动和享乐之間的分裂"中得到实現。不过，在下面我們还会看到，那位不依賴于"粗暴的物质"的"眞正的社会主义者"会得

出一些什么样的結論。总之，所有这些先生們的特点是极其敏感。一切东西，特别是物质，都使他們难堪，他們处处抱怨粗暴。上面我們已經看見“粗暴的对立”，現在我們又看見“最粗暴的关系”，“对粗暴的物质的依賴”。

一位德国人曾断言：
“对爱情的迷恋
不能过于粗暴，
不然就会伤身”125。

当然，披着社会主义外衣的德国哲学，为了装飾門面，也轉向“粗暴的現实”，但是它对現实却始終保持很大的距离，而且歇斯底里地向它怒叱道：noli me tangere!〔不要触犯我！〕

在举出对法国共产主义进行的这些科学的反駁以后，我們又看到了一些历史的說明，这些說明令人信服地証实了我們这位“眞正的社会主义者”的“自由的道德活动”、他的“科学工作”以及他对粗暴的物质的不依賴。

作者在第170頁上得出“結論”說，只“存在”“粗暴的〈又一次！〉法国共产主义”。这个先驗眞理是凭着巨大的“社会本能”設計出来的，它表明“人意識到了自己的本质”。請听：

“并不存在任何别的共产主义，因为魏特林所提出来的不过是他在巴黎和日內瓦期間所熟悉的那些傅立叶思想和共产主义思想的改作而已。”

“并不存在任何”英国的共产主义，“因为魏特林所提出来的……”假如托馬斯·莫尔、平均派、欧文、湯普逊、瓦茨、侯里欧克、哈尼、摩尔根、薩斯威尔、古德温·巴姆貝、格里夫斯、艾德門茲、霍布逊、斯賓斯听說，“因为”魏特林到过巴黎和日內瓦，于是他們都不是共产主义者了，他們会大吃一惊，也許会惊訝得在坟墓里

翻一个身。

不过，看来，魏特林的共产主义和"粗暴的法国共产主义"，vulgo〔簡单地說〕，和巴貝夫主义，毕竟是不完全一致的，因为它也包含着"傅立叶的思想"。

"共产主义者在創立体系或事先設計好的社会制度（卡貝的"伊加利亚"，"論公众福利"，魏特林）方面是特别练达的。但是所有这些体系都带有独断独裁的特点。"（第170頁）

"眞正的社会主义"发表了自己关于一般体系的意見之后，当然就不必費力去研究共产主义体系本身了。他一下子就不仅超越了"伊加利亚"[126]，而且超越了从亚里士多德到黑格尔的一切哲学体系、"自然体系"[127] 以及林耐和茹协的植物学体系、甚至关于太阳系的学說。至于說到体系本身，那末，差不多所有的体系都是在共产主义运动开始时出現的，当时它們通过民間小說的形式来为宣傳事业服务，这些民間小說同剛剛参加到运动中来的无产者的尚未成熟的意識是完全符合的。卡貝把自己的"伊加利亚"称为roman philosophique〔哲学小說〕，我們在把卡貝作为一个派别的首領来加以評价时，不应当根据他的体系，而应当根据他的論战性的著作和他的整个活动。在这些小說中間，有一些，例如傅立叶的体系，充滿了眞正的詩的色彩；另外一些，例如欧文和卡貝的体系，則缺乏任何的幻想，而带有商人的斤斤計較的痕迹，或者从法律上狡猾地迎合那个需要感化的阶級的观点。在派别的发展过程中，这些体系失去了任何意义，最多不过作为口号在名义上保留下来。在法国誰会去相信"伊加利亚"，而在英国誰会去相信欧文的計划呢？况且欧文自己已經根据各种不同情况或針对各个不同的阶級而改变了宣傳这些計划的方式。这些体系的眞正的內容根本不在

于它們的有系統的形式，关于这一点，从"和平民主日报"的正統的傅立叶派的例子看得最清楚，虽然他們的信仰是正統的，但他們是与傅立叶根本相反的人，是資产阶級的空論家。一切划时代的体系的眞正的內容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的，是以阶級关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其他的后果为基础的。只是說所有的体系都是独断的和独裁性的，这絲毫沒有說明共产主义体系的这种基础和內容。德国人沒有英法两国人所有的那种发达的阶級关系。所以，德国共产主义者只能从他們出身的那个等級的生活条件中攫取自己的体系的基础。因此，唯一存在着的德国共产主义体系是法国思想在受小手工业关系限制的那种世界观范圍內的复制，这是十分自然的事。

"卡貝要求所有的人必須訂閱他的'人民报'，他的这种狂妄的思想"証明共产主义內部保留着暴政（第168頁）。这种要求是这个派別的首領由于某些情况，由于有限的資金有分散的危險而迫不得已向自己的派別提出的，如果我們这位朋友曲解了这种要求，然后用"人的本质"来衡量这种要求，那末他自然会得出这样的結論：这个派別的首領以及其他成員都是"狂妄的"，相反，只有那些像他这样无党无派的人物和"人的本质"才是神智健全的。不过，他从卡貝所著的"我的正确路綫"[128]这本书中本来是可以认識到事物的眞正情况的。

最后，在下面这个經典性的論断中，簡略地叙述了我們的作者、所有德国的"眞正的社会主义者"、思想家和其他民族的現实运动之間的对立。德国人是 sub specie aeterni〔从永恒的观点〕根据人的本质来判断一切的，而外国人却是从实际出发，根据实际存

在的人們和关系来观察一切的。外国人思考和行动是为了**自己所处的时代**，而德国人思考和行动却是为了永恒。我們这位"眞正的社会主义者"把这种意見闡述如下：

"共产主义在其标志着反对竞爭的那个名称上就已經暴露出自己的片面性；虽然这种狹隘的見解作为党的称号**現在也許**还有意义，但是，**难道它会永恒地继續下去**嗎？"

我們这位作者在根本消灭了共产主义以后，就轉而談到它的对立面——**社会主义**。

"社会主义实行无政府制度，这个制度是人类和宇宙的**本质上独特的特性**"(第 170 頁)，正因为如此，这个制度过去对"人类"說来是沒有存在过的。

自由竞爭太"粗暴"了，所以我們这位"眞正的社会主义者"沒有宣布它是"无政府制度"。

"对人类的**道德核心**充滿信賴精神的""**社会主义**"宣布，"两性的結合只是爱的最高阶段**并且**应当是爱的最高阶段，**因为**只有自然的东西才是眞正的东西，而眞正的东西才是道德的东西。"(第 171 頁)

用来証明"結合……是并且应当是"的那个理由可以用来說明一切，例如，对猿类的"道德核心充滿信賴精神的""社会主义"同样也可以宣布，在猿那里看到的那种自然形态的手淫只是对自身的"爱的最高阶段"，"并且应当是爱的最高阶段，**因为**只有自然的东西才是眞正的东西，而眞正的东西才是道德的东西"。

社会主义究竟是从什么地方获得判定"自然的东西"的标准的呢，要說明这一点是很困难的。

"活动和享乐在人的**特性**中是一致的。二者都是由这种特性来决定的，而不是由**我們之外的产品来**决定的。"

"但是，因为这些产品是为活动、即为眞正的生活所必需的，因为这些产品由于整个人类的共同活动而好像是同人类分开了的，所以对所有的人說来，这些产品**是——或者应該是**——进一步发展的共同基質（**财产的共有性**）。"

"眞的，現在我們这个社会如此野蛮化了，有些人（**食利者**）像野兽一样貪婪地向他人的劳动产品猛扑，让自己的固有本质由于游手好閑而腐化；这一情况的**必然結果**是：另一些人（**无产者**）被迫**像机器一样地**工作，他們的財产（他們固有的人的本质）之所以丧失，并不是由于游手好閑，而是由于过度的疲劳……　**但是**，我們社会中的两极，即食利者和无产者，都处在一个发展阶段，**二者都依賴于他們之外的物**"，換句話說，二者都是"黑人"，好像圣麦克斯所說的那样（第169、170頁）。

我們这位"蒙古人"关于"我們的黑人"所做的这些"結論"乃是"眞正的社会主义"直到現在"好像是作为眞正生活所必需的产品从自己身上分出来的"一切中最完备的东西，他因注意到"人的特性"，所以认为"整个人类"都会"像野兽一样貪婪地向它猛扑"。

"食利者"、"无产者"、"像机器一样地"、"財产的共有性"，这四个概念对于我們这位蒙古人說来，无論如何总是"他之外的产品"，而对于这些产品說来，他的"活动"和"享乐"就是他认为这些产品只不过是为了表达他自己的"像机器一样地工作"的結果而預先想出的名称而已。

我們从作者那里认識到，社会野蛮化了，因此，組成这个社会本身的个人遭受到各种痛苦。社会跟这些个人隔开而变成某种独立的东西，它按照自己的方式野蛮化，正**因为这样**，个人才因它的野蛮化而遭受痛苦。这种野蛮化的第一个結果是以下的規定："野兽"、"游手好閑"和"固有本质正在腐化的人"；后来，我們吃惊地认識到，这些規定就是"食利者"的規定。这里只須要指出，这种"固有本质的腐化"只不过是哲学上用来解釋"游手好閑"的一种神

秘化了的說法，而关于游手好閑的实际性质，看来作者是并不怎么了解的。

从野蛮化的第一个結果中得出的第二个"必然結果"是以下的两个规定："固有的人的本质由于过度的疲劳而丧失"和"被迫像机器一样地工作"。这两个规定是"由食利者让自己的固有本质腐化而得出的必然結果"；而用普通話来說，我們又一次吃惊地认識到，这两个规定指的就是"无产者"。

因此，这里所得出的因果关系可归結如下。无产者生存着并像机器一样地工作着：这是我們所看見的事实。但是，为什么无产者要"像机器一样地工作"呢？因为食利者"让自己的固有本质腐化"。为什么食利者让自己的固有本质腐化呢？因为"現在我們这个社会如此野蛮化了"。而为什么它如此野蛮化了呢？請你們去問上帝。

很可以代表我們这位"眞正的社会主义者"的一点就是：他在食利者和无产者的对立中看出了"我們社会中的两极"。这种对立差不多在一切比較发达的社会生活阶段都存在过的，而且从远古时起，所有的道德論者就广泛地談論过这种对立，而在无产阶級运动的初期，当无产阶級和工业資产阶級、小資产阶級还有共同利益的时候，这种对立又重新被提出过。請看一看科貝特和保·路·古利耶或圣西門的著作；圣西門最初还把工业資本家列入和 oisifs〔游手好閑者〕即食利者相对立的 travailleurs〔工作者〕。在"眞正的社会主义"中达到完备地步的德国科学的彻底性，在这里，也像在任何其他場合一样，可以归結为如下一点：它不是用普通的語言，而是用神圣的哲学語言說出这种关于无产者和食利者对立的濫調，不是用恰如其分的詞句，而是用空洞抽象的詞句表达这种幼稚

的思想。这里做的結論达到了这种彻底性的頂峰。这里，我們这位“眞正的社会主义者”把无产者和食利者发展的完全不同的各个阶段变成“一个发展阶段”，因为他把无产者和食利者发展的各个现实阶段归結为“对他們之外的物的依賴”这一句哲学語言，这样就可以避而不談这些阶段了。这里，“眞正的社会主义”找到了一个发展阶段，在这个阶段上，自然三界、地质和历史的一切发展阶段的差異都消失得无影无踪了。

尽管我們这位“眞正的社会主义者”仇恨“对他之外的物的依賴”，但他毕竟承认他依賴于这些物，“因为这些产品”，即这些物本身，“是为活动”和“为眞正的生活所必需的”。我們的作者为了要給财产的共有性这套哲学上的虛构开辟途徑，是需要这种羞怯的承认的，而这套虛构的荒謬竟如此露骨，以致只要向讀者提一下也就够了。

現在，我們来談一談上面所援引的那些論点的第一点。这里又提出了这样一个論点：为了活动和享乐，需要“不依賴于这些物”。活动和享乐“决定于”“人的特性”。他不是到他周圍的人們的活动和享乐中間去找寻这个特性——如果他这样去找，他很快就会看到我們之外的产品在这里也在起着多么大的作用，——却来談論什么二者在“人的特性”中的“一致”。他不把人們的特性了解为他們的活动和被活动所制約的享乐方式的結果，而把活动和享乐解釋为“人的特性”，这样，当然就取消了任何继續討論的可能性。他避开个人的現实行动，又躲到自己那种无法表达的、无法理解的所謂特性的怀抱中去了。此外，这里我們还看到“**眞正的社会主义者**”所理解的“自由活动”。我們的作者不小心，泄露了自己的秘密，他說，自由活动就是“不决定于我們之外的物”的活动；这就

是說，自由活动是 actus purus，純粹的抽象的活动，只不过是活动的那种活动，而且，归根到底，它又被归結为"純粹思維"的幻想。既然这种純粹的活动有了物质的基质和物质的結果，那末这种活动当然是完全被玷污的了；"眞正的社会主义者"只是迫不得已才从事这种被玷污了的活动，所以他輕視这种活动的产物，称它不是"結果"，而"只不过是人的糟粕"（第 169 頁）。因此，作为这种純粹活动的基础的主体，决不可能是实在的有感覚的人，只能是思維着的精神。这样用德国方式来解釋的"自由活动"只是上述的"无条件的、无前提的自由"的另一种表达形式而已。不过，这种关于自由活动的空談，即"眞正的社会主义者"用来掩盖他們对現实生产的无知的空談，最后怎样被归結为"純粹思維"，我們的作者已經用关于眞正的认識的公設就是他的最高原則这一点加以証实了。

"**我們时代的这两个主要党派**〈粗暴的法国**共产主义**和德国的**社会主义**〉这样各自独树一帜，是**最近两年来的发展的**結果，而这种发展正是从赫斯的'行动的哲学'——在海尔維格的'二十一印张'中——**开始的。因此，对这两个社会党派**的口号加以較詳細的闡明的时候已經到来了。"（第 173 頁）

总之，这里我們看到的，一方面是在法国实际存在着的共产党及其文献，另一方面是一些德国的一知半解的学者，他們企图从哲学上来理解这类文献的思想。这些德国的一知半解的学者和法国共产主义者一样，是"**我們时代的主要党派**"之一，換句話說，是这样一个党派，它不仅对于自己的最直接的对立面、即对于法国的共产主义者說来具有无限重要的意义，而且对于英国的宪章派和共产主义者、对于美国的民族改良主义者以及一般对于"我們时代的"所有其他党派說来也都具有无限重要的意义。遺憾的是，上面

所列举的那些党派对于“这个主要党派”的存在却全然不知。但是德国的思想家們很久以来就具有这样一种派头：他們之中的每一个学术派别，特别是那种以为自己“做出最完备的結論”的派别，都宣布自己不仅是“主要党派之一”，甚至是“我們时代的主要党派”。因而，我們在其他党派中間就看到有批判的批判的“主要党派”，自我一致的利己主义的“主要党派”，而現在則更有“眞正的社会主义者”的“主要党派”。德国通过这种办法能够获得上百的“主要党派”，然而关于这些“主要党派”的存在，只有在德国，而且只有在一些学者、一知半解的学者和文学家的狹小阶层中間，才是人所共知的，这些人自以为在扭轉世界历史的杠杆，而事实上他們只是把自己的幻想紡成一条无限长的綫。

这个“眞正的社会主义者”的“主要党派”是最近两年来的发展的結果，这种发展正是从赫斯的“哲学”开始的，也就是說，这个主要党派“是”在我們的作者开始糾纏于社会主义的时候，即在“最近两年”“开始”的，因此，在我們的作者看来，通过一些“口号”对他所认为是“社会党派”的那种东西加以“較詳細的”闡明的“时候已經到来了”。

我們的作者这样駁倒了共产主义和社会主义之后，就給我們揭示出两者的最高統一——**人道主义**。从这时起，我們进入了“人”的境地，从此我們这个“眞正的社会主义”的全部眞正的历史就只在德国展开了。

“在**人道主义**中一切关于名称的爭論都解决了。为什么要分什么共产主义者、社会主义者呢？我們都是人。”（第172頁）

——tous frères, tous amis〔我們都是兄弟，我們都是朋友〕，

弟兄們，为什么

我們要逆流而进?
让我們登上騰勃罗夫山,
在那里高呼"国王万岁"! 129

为什么要分什么人、兽、植物、石头呢? 我們都是物体!

往后是以德国科学为根据的历史論断,这个論断"有朝一日会帮助"法国人"代替他們的社会本能"。古代——素朴思想,中世紀——浪漫主义,新世紀——人道主义。当然,我們的作者通过这三句老生常談历史地虛构了自己的人道主义,并表明自己的人道主义是以前的 Humaniora[139] 的眞理。关于这类虛构,可以参看第一卷中論"圣麦克斯"一章。"圣麦克斯"捏造这类貨色时作得要精致得多,并且不求甚解的态度也少得多。

我們从第 172 頁上知道,

"經院习气的最后結果就是生活的分裂,而赫斯已把这种分裂消灭了。"

因而,理論在这里被說成是"生活的分裂"的原因。如果"眞正的社会主义者"和哲学家們认为所有現实的分裂都是由概念的分裂所引起的,那末不知为什么他們一般还談論社会。既然他們充滿了关于概念能够創造世界和毀灭世界这一哲学信念,他們当然也就会认为某一个人能够通过消灭某种概念而消灭生活的分裂。这些"眞正的社会主义者"像所有德国的思想家一样,經常把文献的历史和現实的历史当作意义相同的东西而混淆起来。这种手法在德国人那里是完全可以理解的,因为他們把自己的始終非常丰富的幻想和現实等量齐观,以此来掩飾他們在現实的历史上曾經扮演过的并且还在继續扮演的可怜的角色。

現在,我們来談一談"最近两年",在这两年中德国科学最彻底地解决了一切問題,而使其他民族只是扮演执行它的指令的角色。

"費尔巴哈只是片面地完成即只是开始进行人类学的研究工作，开始通过人来恢复他的〈費尔巴哈的还是人的?〉異化了的本质；他消灭了**宗教的**幻想、理論的抽象、神人；而赫斯却**摧毀了政治的**幻想、他的〈赫斯的还是人的?〉能力、他的活动的抽象，即**摧毀了資产。**只是由于赫斯的工作，人才摆脫了最后的、在他之外的力量，并开始具有道德活动的能力，——从前〈赫斯以前〉所有的大公无私都是虚伪的——現在，人重新恢复了自己的尊严：眞的，难道从前〈赫斯以前〉人被当作人嗎？难道不是根据他所拥有的財宝来評价他嗎？他的金錢决定了他的意义。"(第 171 頁)

所有这些关于解放等等的崇高詞句的特征是：通常只有"**人**"是被解放的等等。虽然从上述的言論来看，我們可能以为"資产"、"金錢"等等都不存在了；但是从下面一段話我們得知：

"只有在摧毀这些幻想之后〈sub specie aeterni〔从永恒的观点〕来看的金錢，当然只是幻想：l'or n'est qu'une chimère〔黄金只是幻景〕〉才能够**开始考虑**新的、**人类的**社会制度。"(同上)

但是，这完全是多余的，因为

"对**人的本质**的认識所产生的自然的、必然的結果已經是眞正人类的生活了。"(第 172 頁)

通过形而上学、通过政治等等走向共产主义或者走向社会主义，——这些为"眞正的社会主义者"所特别慣用的詞句，只是意味着某一个作家給那些从外面飞到他这里来的、在完全不同情况下成长起来的共产主义思想套上表达自己旧观点的詞藻，意味着他給这种思想以适合他的旧观点的表达形式。某一观点是否在整个民族中占优势，該民族的共产主义思想方式是否塗上了政治的、形而上学的或者其他的色彩，这自然是由該民族发展的整个进程来决定的。大多数法国共产主义者的世界观都具有政治色彩，这是事实；与此相反，很多法国社会主义者完全离开了政治，这也是事

实，我們的作者却从前一件事实做出結論說法国人"通过政治"、通过自己的政治发展"走向共产主义"。这句一般地反映着德国最流行看法的話，并不能証明我們的作者对于政治、特别是对于法国的政治发展或者对于共产主义有什么理解，只是証明我們的作者也像所有的思想家一样把政治看作一种具有自身独立发展的独立范圍。

"眞正的社会主义者"所特别慣用的另一些字眼是："眞正的所有制"、"眞正的个人的所有制"、"現实的"、"社会的"、"活生生的"、"自然的"等等所有制……这里特别值得指出的是：他們用"所謂的所有制"来标志私有制。我們在第一卷中已經指出，这一术語最初来自圣西門派，但是在圣西門派那里，这一术語从来沒带有这种德国的形而上学神秘主义的形式，如果我們注意一下資产者的愚蠢的叫喊，我們就知道，在社会主义运动的初期，这一术語在一定程度上还是合理的。不过，圣西門派中的大多数人的发展的最后阶段証明："眞正的所有制"又多么容易地变成了"通常的私有制"。

如果把共产主义和私有制世界的对立想像为一种最粗暴的对立，即想像为其中消除了一切实在条件的最抽象的对立，那末結果就会得出拥有財产和沒有財产之間的对立。从这样的观点出发，就可以把这种对立的消灭看作是消灭对立的这一或那一方面：或者看作是消灭財产，其結果是普遍沒有財产或貧困；或者看作是建立眞正的所有制以消灭沒有財产的状况。而实际上，一方面是眞正的私有者，另一方面是沒有財产的共产主义无产者。这种对立日益尖銳，而且必然会导向危机。因此，如果无产者的理論代表們还想通过自己的写作活动达到某种結果，那末他們首先应当尽量

抛棄所有那些削弱对于这个对立的尖銳性的认識的詞句，这些詞句会使这种对立模糊起来，甚至会使資产者为了保全自己而根据博愛的空想去取媚共产主义者。但是所有这些恶劣的特性，我們在“眞正的社会主义者”所慣用的字眼中、特别是在“眞正的所有制”中都可以看到。我們很清楚，一小撮德国空談家是断送不了共产主义运动的。但是，在像德国这样的国家里，許多世紀以来哲学詞句都占有一定的势力，这里沒有其他民族所有的那种尖銳的阶級对立，而这种情况本来就削弱着共产主义意識的尖銳性和坚定性，在这样的国家中毕竟应当反对一切能够更加冲淡和削弱对于共产主义同現存秩序的充分对立性的认識的詞句。

这种眞正的所有制的理論把至今存在着的一切現实的私有制只看成是一种假象，而把从这种現实的所有制中抽象出来的观念看成是这种假象的眞理和現实；因而这种理論彻头彻尾是思辨的。这种理論只是更明确地表現了小資产者的观念，这些小資产者的博愛的意图和善良的願望也就是要想消灭沒有財产的状况。

这篇文章使我們再一次认清，德国人的虛假的普遍主义和世界主义是以多么狹隘的民族世界观为基础的。

法国人和俄国人占有了陆地，
海洋是屬于英国人的，
我們的支配权却不用說，
只是在梦的王国里。

在这儿我們掌握着領导权，
在这儿我們就不会被割裂，
而其他国家的人民，
却是在平坦的地上发展131。

德国人以极其自满的情緒把这个虛无縹緲的王国、"人的本质"的王国同其他民族对立起来，宣布这个王国是全世界历史的完成和目的；他們在一切領域都把自己的幻想看成是他們对其他民族的活动所下的最后判决，因为他們到处都只能是观察者和监視者，所以他們认为自己的使命是对全世界进行审判，断言整个历史过程在德国达到了自己的最終目的。我們已經不止一次地指出，这种傲慢的和无限的民族妄自尊大是同极卑賤的、商人的和小手工业者的活动相符合的。如果民族的狹隘性一般是令人厌恶的，那末在德国，这种狹隘性就更加令人作嘔，因为在这里它同认为德国人超越民族狹隘性和一切現实利益之上的幻想結合在一起，反对那些公开承认自己的民族狹隘性和承认以現实利益为基础的民族。不过，在各国人民那里，現在只有資产者及其著作家中間才可以看到民族保守性。

B. "社会主义的建筑基石"[132]

"莱茵年鉴"第155頁及以下各頁

这篇文章有一段美文学的詩的形式的开場白，它可以启发讀者去領悟"眞正的社会主义"的費解的眞理。这段开場白一开头就宣称"幸福"是"过去几千年来的一切願望、一切运动和一切坚持不懈的努力的最終目的"。作者用三言两語就給我們描繪出了所謂追求幸福的历史：

"当旧世界的大厦倒塌了的时候，人类的怀着自己一切願望的心在彼岸世界找到了避难所；它把自己的幸福移到了那里。"(第156頁)

人間生活的一切災难就是由此产生的。现在，人抛棄了彼岸世界，于是我們的“眞正的社会主义者”問道：

“人能不能重新把人間作为自己幸福的**国土**来欢迎？他**知不知道**人間就是他最初的故乡？为什么他继續把生活和幸福分开，为什么他还不消灭把人間生活分裂为两个敌对部分的最后一道障碍？”（同上）

“我的幸福感情的国土啊！”等等。

作者然后邀請“**人**”去散步，“**人**”欣然同意。“**人**”奔向“自然的怀抱”，而且在那里本着“眞正的社会主义”的精神作了傾心的表白：

“……！五色繽紛的花朵……高大的、驕傲的橡树林……它們的生长、开花，它們的生活，——这就是它們的欢乐、它們的幸福……在牧場上，无数的小动物……林鳥……活潑的馬群……我〈“**人**”說道〉覺得这些动物除了那种在它們看来是生活的表現和生活的享受的东西之外，它們不知道而且也不希望其他的幸福。当夜幕降临的时候，我看到无数的天体，这些天体按照永恒的規律在无限的空間旋轉。我认为这种旋轉就是生活、运动和幸福的統一。”（第 157 頁）

在自然界中“**人**”可能还会看見許多其他的东西，例如，植物和动物之間的殘酷的竞爭；他可能还会例如在植物界中，在它的“高大的、驕傲的橡树林”中，看見这些高大的、驕傲的資本家夺去了小灌木林的生活資料，灌木林可能会叫喊：terra, aqua, aere et igni interdicti sumus〔不让我們接近土地、水、空气和阳光〕；他可能还会看見寄生植物，看見植物界的这些思想家，其次，他还会看見“林鳥”同“无数的小动物”之間、它的“牧場”上的青草同“活潑的馬群”之間的公开的战爭。他可能还会在“无数的天体”中看見眞正的天上的封建王国以及这个王国中的佃戶和貧农，其中有一些人，如像月亮，过着牛馬般的生活，aere et aqua interdicti〔因为不让他們接

近空气和水〕；他会看見封建制度，在这种制度下，甚至无依无靠的流浪者彗星都有等級的划分，而且在这种制度下，像那些小行星的碎片都能够証明暫时的不快的事故，而像隕石这样一些墜落下来的安琪儿則羞怯地穿过"无限的空間"，直到在某个地方給自己找到一个簡陋的藏身之地为止。继而他还会碰到一些反动的不动的星体。

"所有这些实体在大自然所給予它們的生活能力的修炼和表現中同时也找到了自己的幸福、滿足和享乐。"

这就是說："人"在自然物体的相互作用中，在这些物体的力量的表現中发現：这些自然物体在这里面找到了自己的幸福等等。

現在"人"由于自己的二重性而受到我們的"眞正的社会主义者"的申斥：

"难道人不是像其他一切实体一样，也是来自太古世界，也是自然界的創造物嗎？难道他不是由**同样的**物质构成的嗎，不是天生就有**同样的**能使**万物**具有生活的普遍力量和特性嗎？为什么他还在某个人間的彼岸世界中寻找自己的人間的幸福呢？"（第158頁）

人和"**万**物"所共有的那些"**同样的**普遍力量和特性"乃是一种内聚性、不可入性、体积、重量等等，总而言之，在任何一本物理学教科书的第一頁上都詳細地列举出这些特性。很遺憾，不明白怎么能够从这里找出理由来反对人"在某个人間的彼岸世界中寻找自己的幸福"。但是，我們的"眞正的社会主义者"告誡人說：

"看看田野里的百合花吧。"

是的，看看田野里的百合花吧！看看山羊是怎样吞食它們，"人"怎样把它們摘下来插在自己的鈕扣孔上，牧女和驢伕在淫乱时怎样踐踏它們！

"看看田野里的百合花吧，它們不劳动，不紡織，可是你的天父依然供养着它們。"

到它們那边去吧，仿效它們的榜样吧！

这样，我們已經看到了"人"和"万物"的統一性，往下我們就会看到他和"万物"的区别。

"但是人认識自己，他具有自我意識。可是在其他生物那里，自然的本能和力量是零散地和无意識地出現的，而在人那里，这些本能和力量是結合在一起的，是具有意識的……人的本性是整个自然界的鏡子，自然界在这面鏡子中可以认識自己。因而，如果自然界在我身上认識自己，那末我就在自然界中认識自身，在自然界的生命中认識我自己的生命，我們就是这样賦予自然界注入我們身上的东西以生命表現的。"(第 158 頁)

整个开場白是幼稚的哲学神秘主义的典型。"眞正的社会主义者"是从必須消灭生活和幸福之間的二重性这样一种思想出发的。为了証明这一論点，他求助于自然界，断言在自然界中不存在这种二重性，并由此得出結論說：既然人同样是自然界的物体，并具有一切物体所具有的共同特性，因此人也不应当有这种二重性。其实，霍布斯能有更充分权利引用自然界来証明自己的 bellum omnium contra omnes〔一切人反对一切人的战爭〕，而黑格尔——我們这位"眞正的社会主义者"是以他的体系为依据的——却能在自然界中看出二重性，看出絕对观念的放蕩时期，甚至能把动物称为神的恐惧的具体表現。我們这位"眞正的社会主义者"这样把自然界神秘化之后，又把人的意識神秘化，把人的意識变成被他們神秘化了的自然界的"鏡子"。不言而喻，如果以意識的表現——有关人的关系的那些虔誠願望的思想表現——来代表自然界，那末意識就会只是自然界用来观察自己的一面鏡子而已。过去是以人只

是自然界的物体这一說法为根据来証明"人"应当在自己的范圍內消灭那种似乎在自然界中不存在的二重性，而現在又根据人只是自然界借以认識自己的一面消极的鏡子的說法来証明这一点。我們还是进一步来看看这个集中表現了这一荒謬說法的論断吧。

人具有自我意識，这就是上面所指出来的第一件事实。自然界的单个的生物的本能和力量变成了"自然界"的本能和力量，这种本能和力量当然是零散地在这些单个的生物中"表現出来"的。这种神秘化之所以必要，是为了以后杜撰"自然界"的本能和力量在人的自我意識中的結合。不言而喻，这样一来，人的自我意識就变成了蘊涵在人身上的自然界的自我意識。后来，这种神秘化似乎由于人向自然界实行报复而又被消灭；自然界在人当中找到自己的自我意識，現在人为了进行报仇就在自然界当中去找寻自己的自我意識；在这个程序之下，人当然只能在自然界中找到自己用上述神秘化的方法注入自然界的东西。

这样他就順利地回到自己的出发点，而这种用自己脚后跟旋轉的玩艺儿，現在在德国被称为……**发展**。

开場白之后，是对"眞正的社会主义"学說的实质本身的闡述。

第一块建筑基石

第160頁。"圣西門临死的时候告訴他自己的学生說：'我毕生所追求的就是如何保証所有的人的天賦得到最自由的发展。'圣西門是社会主义的預言家。"

这一命題是根据"眞正的社会主义者"的上述方法制定的，并且同开場白中对自然界的神秘化結合起来了。

"作为一切生命的基础的自然界，是一种从自身出发又回复到自身的統一体，它包括自身的一切无数的多样的表現，在这种統一体之外什么也沒有。"(第158頁)

关于想把自然界各种物体及其相互关系变成这种神秘"統一体"的奥秘本质的形形色色"現象"的企图，我們已經領教过了。这个論点中的新东西仅仅是：首先把自然界叫作"一切生命的**基础**"，但是接着又說，"在自然界之外什么也沒有"，也就是說，自然界也包括"生命"在內，因而，自然界不可能只是生命的**基础**。

紧跟在这种大声疾呼之后的是整篇文章的中心論点：

"任何現象、任何**单个的生命**都只是依靠自己的**对立面**、依靠自己同外界的**斗爭**才存在和发展的；单个的生命只是矗立在同**总合的生命的相互作用**上面的，同时，由于自己的本性，它同总合的生命联合成一个整体，联合成**宇宙的有机統一体。**"(第158、159頁)

接着对这个中心論点作了如下的說明：

"一方面，单个的生命在总合的生命中找到自己的基础，自己的泉源和养料，而另一方面，总合的生命企图在不断的斗爭中吞噬单个的生命，并把它融化于自身之中。"(第159頁)

由于这个論点是作为同**所有的**单个生命有关的論点而提出来的，"因此"，它可能也适用于人，实际上，这个論点已經应用到人的身上了：

"因此，人只能在总合生命的范圍內，并通过总合的生命才能发展起来。"(№1，同上)

其次，把自覚的生命同不自覚的单个的生命相对立，把人类社会同自然界的普遍的生命相对立，然后把剛才引用过的說法通过下面的形式重复一遍：

"按照自己的本性，只有在同其他人們的交往中并通过这种交往，我才能够达到自己生活的发展，才能达到对这生活的自觉的享受，才能够获得自己的幸福。"(№2，同上)

作者現在像过去談一般"单个的生命"一样来談单个人在社会中的这种发展，其論点如下：

"单个的生命和普遍的生命之間的对立，在社会中同样也成为有意識的人的发展的条件。在不断斗爭中，在向作为限制性力量与我对立的社会的不断反抗中，我发展起来，并获得自决，获得自由，而沒有自由就不可能有幸福。我的生命是不断解放的过程，是对有意識的和无意識的外部世界的不断斗爭和胜利，我力求使外部世界服从自己，利用它来享受自己的生活。因而，自卫本能、对个人幸福、自由、快乐的追求乃是生命的自然的、即合理的表現。"(同上)

接着又說：

"因此，我要求社会使我能够在它那里夺回我的快乐和幸福，要它对我的斗爭欲望开辟活动場所。像单个植物要求土壤、热度、阳光、空气和雨水来生长枝叶、花朵和果实一样，人也想在社会中找寻全面发展和滿足自己的一切要求、傾向和天資的条件。社会应当賦予人以爭取自己幸福的机会。至于他怎样去利用这种机会，他怎样安排自己和自己的生活，这要由他自己、由他的个性来决定。我的幸福是什么呢，这个問題除了我自己，任何人都不能够解决。"(第159、160頁)

然后，他便举出我們在这个"建筑基石"开始时已經引用过的圣西門的論点来作为整个論述的最后結論。因此，法国的格言在德国的科学中获得了論証，这种論証究竟是什么呢？

像我們已經在上面看見的一样，"眞正的社会主义者"把某些思想强加于自然界，他想在人类社会中看到这些思想的实現。以前单个人被宣布为自然界的鏡子，而現在則是整个社会被宣布为自然界的鏡子。現在可以根据强加于自然界的各个观念作出关于

人类社会的进一步的結論了。由于作者滿足于这种空洞的类比，沒有深入去考察社会历史的发展，所以不清楚为什么在任何时代社会都不是自然界的正确的反映。因此，认为社会是同个人对立的限制性力量的說法等等就可以运用于一切社会形态。自然，在这样的社会結构中也有一些不合邏輯的地方。比方說，同序言中叙述过的协調相反，这里不得不承认自然界中的斗爭。我們的作者不是把社会、"总合的生命"看作它賴以构成的"单个的生命"之間的相互作用，而只是把它看作还同这些"单个的生命"发生特殊的相互作用的一种特殊的存在。如果这种論断也有一点和現实关系的联系作为基础的話，那末这只是一种关于国家对于私人生活具有独立性的幻想，只是把这种表面的独立性看作某种絕对的东西的信念。其实，这里像在整篇文章中一样，所指的不是自然界和社会，而是个别性和普遍性这两个范疇，这两个范疇被賦予各种不同的名称，并且說这两个范疇是对立的，因而調和这种对立是非常需要的。

由于承认"单个的生命"对"总合的生命"的权利，因此得出結論說，滿足需要、发展天資、对自己的爱等等乃是"生命的自然的、合理的表現"。由于把社会看成是自然界的鏡象，因此得出結論說，在迄今存在过的一切社会形态（也包括現代社会）中，这些生命的表現获得了充分的发展和对其合理性的承认。

但是，在第 159 頁上我們突然得知，"在現代社会里"，生命的这些合理的、自然的表現毕竟"常常受到压抑"，并且"通常只是因此而变坏，变为反常現象、畸形状态、利己主义、罪恶等等"。

由此可見，因为社会毕竟还是不符合自己的原型，不符合自然界，所以"眞正的社会主义者"就"要求"社会依据自然界来安排自己，他用植物这个倒霉的例子来証明自己有权利提出这样的要求。

第一，植物根本沒有向自然界"要求"上述的一切生存条件；如果沒有这些条件，那末，植物也就不会成为植物，而仍旧是种籽。其次，植物的"枝叶、花朵和果实"等的特性密切地依賴于"土壤"、"热度"等等，一句話，是依賴于它所生长的气候和地理条件的。因此，妄加在植物身上的这种"要求"被归結为植物对現有的生存条件的完全依賴；但是，根据这一个要求，我們这位"眞正的社会主义者"却认为自己有权来要求把他的个人的"独自性"作为社会机构的基础。"眞正的社会主义"社会的要求是以椰子树的这样一个想像的要求为基础的：椰子树要求"总合的生命"在北极地区給它提供"土壤、热度、阳光、空气和雨水"。

上面所談到的那种单个人对社会的要求是由形而上学的两面即个别性和普遍性的虛构的相互关系引伸出来的，而不是由社会的現实发展所产生的。为此，只需要把个人宣布为个别性的代表、它的体現，而把社会宣布为普遍性的体現，整个戏法也就变成了。同时，圣西門关于自由地发展天資的原理也得到了自己的正确的表达和眞正的論証。这个正确表达就是这样一种胡說八道：构成社会的个人可以保持自己的"独自性"，他們可以希望保留他們現在的样子，同时却又要求社会来一个只有在他們自身发生变化后才会发生的变化。

第二块建筑基石

"誰不能把这首歌唱下去，
就让他再从头唱起。"[133]

"宇宙的軀体就是所有的个体总合起来的无限的多样性。"(第160頁)

这样，我們又回到这篇匿名昭彰的文章的开头，要再一次听取所有这些关于单个的生命和总合的生命的謬論。暴露在我們面前的又是这两种生命之間的相互作用的奥秘，不过它現在通过“**两极的关系**”这一新詞汇，通过单个生命变为簡单的**符号**、变为总合生命的“**反映**”的手法而 restauré à neuf〔改头換面〕罢了。我們所考察的这篇文章在自身中千变万化地自我反映，这本是一切“眞正的社会主义者”所特有的思想发展方法。他們对待自己的原理，就像卖樱桃的女人亏本出售自己的樱桃一样，所遵循的正确的經济原則是：必須**贏得群众**。“眞正的社会主义者”更需要这样做，因为他們的樱桃还沒有来得及成熟就腐烂了。

請看这种自我反映的一些标本：

“建筑基石”№1，第158，159頁。

“**任何单个生命都只是依靠自己的对立面才存在和发展的**……只是矗立在同**总合的生命的相互作用**上面的，

同时，由于自己的本性，它同总合的生命联合成一个**整体**。

宇宙的有机統一体。

一方面，单个的生命在总合的生命中找到自己的**基础**、泉源和**养料**，

而另一方面，总合的生命企图在不断的**斗爭**中吞噬单个的生命。

因此（第 159 頁）——

“建筑基石”№2，第160，161頁。

“**任何单个生命都是在总合的生命以內、并且通过总合的生命而存在和发展的**，而总合的生命只是在单个的生命中、通过单个的生命而存在和发展的。”（相互作用）

“单个的生命是作为普遍的生命的**一部分**而发展的……

构成一个整体的統一体形成了世界的机体。

它〈总合的生命〉变成它〈单个的生命〉的发展的**基础**和**养料**……它們互为**根据**……

它們相互**斗爭**，相互敌对。

由此得出結論（第 161 頁）

正如无意識的普遍的世界生命对于无意識的单个的生命的意义一样，人类社会对于**有意識的**……生命有同样的意义。

只有在同其他人們的交往中并通过这种交往，我才能够发展……在社会上也发生**单个的生命**和**普遍的生命**之間的对立"等等。

"……自然界是一种……**統一体**，它**包括**自身的一切无数的**多样的**表現。"

有意識的单个的生命是被有意識的总合的生命制約着的，而……"（相反）

"**单个人只有在社会中并通过社会才能发展**，而社会"（vice versa〔相反〕）等等。

"社会是一种**統一体**，它把单个的人的生命的一切**多样**性包括于自身并**組成一个整体**。"

我們这位作者不满足于这幅五色繽紛的图画，又用另一种方法重述他那些关于个别性和普遍性的拙劣論点。他首先把这两个极端空洞的抽象概念当作两个絕对的原则摆出来，由此得出一个結論：现实中应当又有同一种关系再现。只是这一点就已經使他有可能用演繹法把自己的所有論点表述两次：先用抽象的形式来表述，然后用貌似具体的形式，作为由前者得出的結論来表述。此外，他又給予自己的两个范疇以多种多样的具体名称。于是，普遍性按次序表現为：自然界、无意識的总合生命、有意識的总合生命、普遍生命、世界的机体、包罗万象的統一、人类社会、共同性、宇宙的有机統一体、普遍幸福、总合福利等等，而与此相适应，个别性有以下这些名称：无意識的和有意識的单个生命、个人幸福、自身福利等等。在提到每一个名称时，我們不得不又来听取那些不断重复过的关于个别性和普遍性的空洞詞句。

总之，第二块"建筑基石"比第一块"建筑基石"并沒有什么新的內容。但是，由于在法国社会主义者那里遇見了 égalité, solidarité, unité des intérêts〔平等、团結、利益一致〕这些字眼，所以我

們这位作者企图把这些字眼德国化，从而把它們变成“眞正的社会主义”的“建筑基石”。

“作为社会的一个有意識的成員，我在其他每个社会成員中认識到和我不同的、和我对立的、但同时依賴于共同的存在基原并且来自同一存在的和我相等的本质。我认識到每一个人都是由于本身的特殊性而同我对立、又由于本身的普遍性而同我相等的人。**因此**，承认人类平等，承认每个人生存的权利，是以一切人所共有的对人的本性的意識为基础的，正像爱、友誼、正义以及一切社会美德是以对人类自然联系和一致的感覚为基础的一样。如果我們一向把它們称为义务，要求人們来履行这些义务，**那末**在不是以外界的强制为基础的、而是以对內在人类本性的**意識**即理性为基础的社会中，它們就变成了生命的自由的、自然的表現了。**因此**，在符合于人类天性的、即合理的社会中，一切成員的生活条件应当是相同的，也就是說应当是普遍的。”（第 161、162 頁）

作者具有这样一种偉大的天才：他首先肯定地提出某个論点，然后借助于因此、終究等字眼，把这一論点当作从自己本身产生出来的結果加以辯解。他的确也具有这样一种艺术，就是会利用像“如果发生”，“如果有”，“那末就应当”，“那末就变成了”等等詞句順便把已經成为傳統的社会主义原理偷偷地塞到这种特殊的演繹法里去。

在第一块“建筑基石”中，我們看見，一方面是个人，另一方面是体現为社会的同个人对立的普遍物。这种对立在这里又出現了，并且这一次是个人本身分裂为特殊的本性和普遍的本性。然后，从**普遍的**本性引伸出“人类平等”和共同性。因此，一切人所共有的关系在这里成了“人的本质”的产物、人的**本性**的产物，而实际上，这些关系像对于平等的意識一样是历史的产物。但是我們的作者不滿意这点，他这样来論証平等，即认为平等是完全奠定在“共同

的存在基原"上的。在第158頁上的开場白中，我們知道了人"是由同样的物质构成的，他天生就有同样的能使万物具有生命的普遍力量和特性"。在第一块"建筑基石"中，我們知道了自然界是"一切生命的基础"，因而是"共同的存在基原"。因此，我們的作者完全胜过了法国人，他"作为社会的一个有意識的成員"，不但証明了人們彼此之間的平等，而且証明了他們对任何一个跳蚤、任何一个墩布、任何一块石头的平等。

我們乐于相信，我們这位"眞正的社会主义者"的"一切社会美德"是以"对人类自然联系和一致的感覚"为基础的，虽然无論"封建义务"也好，奴隶制也好，或者历来的一切形式的社会不平等現象也好，都是以这个"自然联系"为基础的。我們順便指出，这种"人类自然联系"是每天都在被人們改造着的历史产物，这种产物向来都是十分自然的，——虽然它不仅在"人"看来，而且在任何一个革命的后代看来，都会显得多么慘无人道和違反自然。

我們还偶然了解到，現在的社会是依靠"外界的强制"的。"眞正的社会主义者"所理解的"外界的强制"不是一定的个人的带限制性的物质生活条件，而只是**国家**的强制，即刺刀、警察、大炮，而这些东西絕对不是社会的基础，只不过是社会本身分裂的結果而已。在"神圣家族"和本书第一卷中已經指出了这一点。

和現在的、"以外界的强制为基础"的社会相反，"眞正的社会主义者"标榜一种"以对**內在**人类本性的意識即理性为基础"的理想的眞正社会。因而，这种社会是以意識的意識、思維的思維为基础的。这位"眞正的社会主义者"甚至在表达方法上也和哲学家沒有区别了。他忘記了：不管是人們的"內在本性"，或者是人們的对这种本性的"意識"，"即"他們的"理性"，向来都是历史的产物；

甚至当人們的社会在他看来是以“外界的强制”为基础的时候，他們的“內在本性”也是与这种“外界的强制”相适应的。

在第163頁上，出現了**个别性**和**普遍性**及其經常的伴随者——个别的福利和总合的福利。这类关于两种福利相互关系的論断，在任何一本政治經济学教科书里談論竞爭的章节中以及在黑格尔（他表述得比較好）那里都可以找到。

例如“萊茵年鉴”第163頁：

“我促进总合的福利，也就是促进自身的福利；我促进自身的福利，也就是促进总合的福利。”

黑格尔的“法哲学”（1833年版）第248頁：

“我促进自己的目的，也就是促进普遍的东西，而后者反过来又促进我的目的。”

还可以参看“法哲学”第323頁及以下各頁关于公民对国家的关系。

“因此，最終的結果是单个生命和总合生命的有意識的統一，是和諧。”（“萊茵年鉴”第163頁）

这个“最終的結果”正是从下面得出来的：

“单个生命和普遍生命之間的这种两极的关系表現为它們有时互相斗爭，互相敌对，而有时又互相制約，互为基础。”

从这里得出的“最終的結果”頂多也不过是不和諧与和諧之間的和諧，而从所有这些对一切尽人皆知的詞句的无限重复中只可以得出作者的这样一种信念，就是他竟认为他用**个别性**和**普遍性**这两个范疇所玩弄的那套无謂的、极其勉强的戏法却是解决社会問題的眞正形式。

作者在末尾这样写道：

"有机社会的基础是普遍的平等，它通过个人和普遍之間的对立发展为自由的和諧，发展为单个幸福和普遍幸福的統一，发展为社会的〈！〉公共的〈!!〉和諧，发展为普遍和諧的鏡象。"(第 164 頁)

只有謙逊才能迫使把这个論点称作一块"建筑基石"。实际上这是"眞正的社会主义"的一块完整的原成岩石。

第三块建筑基石

"人和自然界的斗爭是以两极的对立、以我的特殊生命和自然界的普遍生命的相互作用为基础的。当这一斗爭表現为自覚活动的时候，就叫作劳动。"(第 164 頁)

相反，如果說"两极的对立"的观念是以对人和自然界的斗爭的观察为基础的，不是更正确嗎？先从事实得出一个抽象概念，然后宣称这个事实是以这个抽象概念为基础的。这是給自己装上一副德国人的深思的和思辨的姿态的一种最便宜的方法。

例如：

事实：猫吞噬老鼠。

反思：猫是自然界，老鼠是自然界，猫吞噬老鼠 = 自然界吞噬自然界 = 自然界自己吞噬自己。

这个事实的哲学描写是：猫吞噬老鼠是以自然界自己吞噬自己为基础的。

人和自然界的斗爭被作者用这种方法神秘化了以后，人对自然界的自覚的活动也被他神秘化了，他把这种活动看成是这一現实斗爭的純粹抽象观念的**表現**。在結尾，**劳动**这个普通的字眼就被他偷用来作为这全部神秘化把戏的結果，而这个字眼一开始就

在我們这位“眞正的社会主义者”的舌头上打轉，但是只是在他給以相当的論証以后才敢于把它說出口来。劳动是从关于人和自然界的純粹抽象的观念中构想出来的，因此，用来給劳动下定义的方法既适合于而又不适合于劳动发展的一切阶段。

“由此可見，劳动就是人的一切自覚的活动，他力求通过这种活动使自然界在精神和物质方面服从自己，以便向自然界夺取自己对生活的有意識的享受，利用自然界来达到自己在精神上或肉体上的滿足。”（同上）

我們且来看看以下这个精辟的論断：

“当这一斗爭表現为自覚活动的时候，就叫作劳动，由此可見，劳动就是人的一切自覚的活动”等等。

由于“两极的对立”，我們才能有这种深刻的理解。

我們来回忆一下以上所引用的圣西門关于 libre développement de toutes les facultés〔一切天資的自由发展〕的原理。也回忆一下傅立叶想用 travail attrayant〔誘人的劳动〕来代替現今的 travail répugnant〔使人厌恶的劳动〕的作法。由于“两极的对立”，我們才能看到对这些原理的如下的哲学論証和解釋。

“但是〈这个“但是”是表示这里沒有任何联系〉，当生活在自己的一切表現中，当生活在所有修炼和表現自己的力量和能力的时候都应当得到享乐和滿足，所以由此可以得出一个結論：劳动本身应当是人类天資的表現和完善，劳动应当提供享乐、滿足和幸福。因此，劳动本身必然要成为生活的自由表現，从而成为一种享乐。”（同上）

这里实現了“萊茵年鉴”序言中所許下的諾言，即指出：“德国社会科学在其已达到的发展阶段上和英法的社会科学怎样的不同”，什么叫作“科学地闡明共产主义的学說”。

要把上面那短短几行字中所有不合邏輯的地方揭示出来而又

不使讀者感到厌烦，是很困难的。首先我們指出**形式邏輯**上的錯誤。

为了要証明作为生活的表現的劳动应当提供享乐，因而就假定，生活在自己**每一个**表現中都应当提供享乐，由此得出結論說，生活在其作为劳动的表現中也应当提供享乐。我們的作者不滿足于这样用义釋的方法把假設变成結論，他又把結論本身窜改了。他从"生活在自己的一切表現中都应当得到享乐"这一点中得出結論說，作为生活的表現之一的劳动"本身应当是人类天資的表現和完善"，就是說又是生活的表現和完善。因而，劳动就应当是劳动本身。劳动究竟在什么时候**不**會是"人类天資的表現"呢？——但这还不算。**既然**劳动正**应当**是这样，"**因此**"劳动"**必然**要成为"劳动本身，或者說得更好些：既然劳动"应当是人类天資的表現和完善"，**因此它必然要成为**完全另一种东西，即成为"生活的自由表現"，而这是直到現在还根本沒有談到过的。如果在上面我們的作者从生活的享乐这一假定中直接引伸出劳动是享乐的假定，那末在这里，这后一个假定却是从"生活在劳动中的自由表現"这个新假定中所得出的結果。

至于說到这段話的內容，那末不清楚为什么劳动并不从来就是它应当成为的东西，为什么它現在就应当成为这样的东西，或者說为什么它应当成为那种直到現在都由于必然性而还沒有成为的东西。誠然，直到現在，人的本质同人和自然界之間的两极对立，还沒有得到解釋。

随后就是关于劳动产品公有制的共产主义原理的"科学論証"：

"但是〈这个新的"但是"也和前面那个"但是"的意义相同〉，劳动产品应

当同时既促进劳动者、个人的幸福，又促进普遍幸福。这一点是通过相互作用，通过一切社会活动的相互补充来实現的。”（同上）

这一段話不过是頌揚竞爭和分工的經济书中所談的东西的模糊不清的翻版而已，只是因为嵌入了“幸福”一詞而变得不那么坚定了。

最后，作者又从哲学上論証了法国人对劳动組織的解釋：

“劳动作为提供享乐同时也促进普遍福利的自由活动，乃是**劳动組織**的基础。”（第165頁）

既然劳动只是**应当和必**然成为“提供享乐等等的自由活动”，而还不**是**自由活动，那末倒不如說，**相反地**，劳动組織是“作为提供享乐的活动的劳动”的基础。但是，对我們这位作者来說，单只有了作为**这种**活动的劳动**这个概念**就已經是足够的了。

作者在篇末表示，他确信在自己的文章中已經得到了一定的“結果”。

这些“建筑基石”和“結果”連同那些在“二十一印張”中、“德国公民手册”和“新軼文集”[134]中看見的坚固的花崗石石块，就构成了“**眞正的社会主义**”（它同时又是**德国的社会哲学**）准备在上面建立起自己的教堂的那座岩石。

如果有机会的話，我們还要听一听这个教堂里所唱的 cantique allégorïque hébraique et mystique〔犹太人的和神秘的寓意歌〕的某些片断。

四

卡尔·格律恩
“法兰西和比利时的社会运动”
（1845 年达姆斯塔德版）[135]
或“眞正的社会主义”的历史編纂学

“老实說：如果不是有立即說明整个党羽的特点这个任务……我們也就不来浪費笔墨了……　然而現在它〈蒙特的“社会史”〉如此傲慢地出現在广大讀者的面前，这些讀者貪婪地抓住一切貼着**社会的**这一商标的东西，因为健康的敏感提示讀者，在这个字眼中包藏着未来的一些怎样的秘密。在这种情况下，作者負有双重的責任，而且，如果他要做不是自己份內之事的話，就要受到双重的懲罰！”

“关于法国和英国的社会文献的实际成就，蒙特先生只知道**罗·施泰因**先生——他的书在出版时还受到过一些欢迎——所告訴他的东西，关于这一点，我們本来不打算和蒙特先生爭論……　但是，在我們这个时代……侈談圣西門，把巴札尔和安凡丹說成圣西門主义的两个支派，在他們两人之后又提出傅立叶，瞎扯蒲魯东等等……　但是不管怎样，如果社会思想的**起源**被独特新穎地描述出来，我們对这一点也就不去理会了。”

格律恩先生（“新軼文集”第 122、123 頁）以这种言过其实的、拉达曼式的[136]判决开始了他对**蒙特**的“**社会史**”的評論。

如果讀者一旦了解到格律恩先生在这个假面具的下面只是掩藏着对自己当时尚未問世的著作的自我批評，那末对于格律恩先生的艺人天才将感到多么惊訝。

格律恩先生向我們显示出"眞正的社会主义"和青年德意志派的低級文学汇合的有趣景象。上面所提到的那本著作是以致某位女士的信的形式写成的，从这点讀者已經可以明白，在这里"眞正的社会主义"的那些深謀远虑的神人是戴着"青年文学"的玫瑰花和桃金孃出現的。現在我們用这些玫瑰花作一个小花束：

"'卡馬尼奧拉'舞曲自己在我的头脑中歌唱……　但是无論如何有一点已經是很可怕的：如果'卡馬尼奧拉'舞曲不能完全定居在这位德国作家的头脑中，那末它也会在他的头脑中吃早餐。"(第3頁)

"假如黑格尔这个老头子在我面前，我要揪住他的耳朵問他：怎么，自然界是精神的異在？怎么，精神是更夫？"(第11頁)

"布魯塞尔在某种意义上代表法国国民公会：它有自己的山岳党和盆地党。"(第24頁)

"律內堡的政治草原。"(第80頁)

"五顏六色的、詩意的、不完整的、空想的金蛹。"(第82頁)

"复辟时期的自由主义是一棵无根基的仙人掌，它像寄生植物一样盘繞着下議院的席位。"(第87、88頁)

仙人掌既不是"无根基的"，也不是"寄生的"，这并不損害美丽的形象，正如无論"五顏六色的"、"詩意的"、"不完整的"金蛹或玩偶都是不存在的这一事实并不損害上述的形象一样。

"我覺得自己在这个海洋〈报紙的海洋和蒙潘錫閱报室中的新聞記者的海洋〉中是第二个挪亚，放出自己的鴿子，去了解是否可以在某处建造茅屋和培植葡萄園，是否可以和怒气冲冲的神人們締結合理的条約。"(第259頁)

大概，格律恩先生在这里談論的是自己作为一个新聞記者的活动。

"卡米尔·德穆林是人。制宪議会是由一些庸人組成的。罗伯斯比尔是慈善的催眠师。一句話，近代历史是同小商販和催眠师进行的殊死斗爭！！！"(第111頁)

"幸福是加号，然而是爱克斯次方的加号。"(第 203 頁)

因此，幸福 = $+^{x}$；只有在格律恩先生的美学的数学中，才会遇到这样的公式。

"什么是劳动組織？人們上千次地在报紙上发表意見回答人面獅身的怪物……　法国唱的是左轉舞曲，而古老的神秘的德国唱的是右轉舞曲。"(第 259 頁)

"我覚得北美洲甚至比旧世界更討厌些。因为这个小商販世界的利己主义发出无耻健康的紅色……因为那里的一切是如此肤浅，如此无基础，我甚至想說，如此**粗俗**……　你們把美洲叫作新世界；其实，这是一切旧世界中最旧的世界。我們穿旧了的衣服，在那里被当作礼服。"(第 101、324 頁)

迄今大家知道，那里人們穿着沒有穿旧的德国长袜，尽管这种长袜和"礼"服很不相称。

"这些規定的邏輯上可靠的保障。"(第 461 頁)

誰不喜欢这种花朵，

誰就不配作"人"！137

多么优美活潑！多么热情天眞！多么勇敢地在美学的大海中游泳！怎样的海涅式的瀟洒和天才！

我們欺騙了讀者。格律恩先生的美文学根本不是"眞正的社会主义"的科学的装飾，科学仅仅塡充这种美文学式的廢話的空虛。可以說，这种美文学构成了它的"社会背景"。

在格律恩先生的一篇短評"費尔巴哈和社会主义者"("德国公民手册"第 74 頁)中，发現有以下的言論：

"当人們談到費尔巴哈时，从而也就談到从維魯拉姆男爵培根起到今天为止的全部哲学活动；同时也指出哲学所要求的是什么，它归根到底意味着什么；指出人是世界历史的最后結果。与侈談工資、竞爭、以及对宪法和国家制度的不滿相比，这是对待問題的**更可靠的**——**因为这是更切实的**——态

度……　我們找到了人，即找到了已摆脫宗教、已摆脫僵死的思想、已摆脫一切異己的东西和由此产生的一切实际后果的人。我們找到了**純粹的、眞正的人。**”

仅仅这一段話就足以說明在格律恩先生那里所能找到的那种“切实性”和“可靠性”的程度如何。他沒有涉及細小的問題。格律恩先生装备有对德国哲学如費尔巴哈所說的那些結果的坚定信念，即深信“**人**”，“純粹的、眞正的人”似乎是世界历史的最終目的，宗教是異化了的人的本质，人的本质是人的本质和万物的尺度；格律恩先生还装备有德国社会主义（見上文）的其他眞理，如貨币、雇佣劳动等等是人的本质的異化，德国社会主义是德国哲学的实現，是外国的社会主义与共产主义的理論眞理等等。格律恩先生既装备有这一切，于是就带着“眞正的社会主义”的自滿情緒到布魯塞尔和巴黎去了。

格律恩用来贊美社会主义和德国科学的那种强大的喇叭声，超过其余与他信仰相同的人在这方面所做的一切。至于“眞正的社会主义”，那末很明显，这些称贊乃是发自肺腑之言。格律恩先生的謙逊不允許他說出一句在他以前的其他某个“眞正的社会主义者”在“二十一印張”、“德国公民手册”和“新軼文集”中沒有說过的話。的确，他的整本书所追求的唯一目的，就是填滿赫斯在“二十一印張”第74—88頁上提供的法国社会运动的結构图，从而滿足第88頁上所提出的要求。至于說对德国哲学的贊美，那末他对德国哲学知道的愈少，德国哲学就愈应当感謝他。“眞正的社会主义者”的民族自豪感，对德意志作为“**人**”的国家、“人的本质”的国家而产生的自豪感——和其他平庸的民族相比——在他那里达到了頂点。我們在这里举几个例子：

"我想知道，法国人、英国人、比利时人和北美人是否还应当向我們学一学。"(第28頁)

以后这种思想发展成为：

"在我看来，北美人是十足的庸人，尽管他們的法律賦予他們一切自由，但是他們必須向我們学习社会主义。"(第101頁)

特别是当他們从1829年起就有了自己的并于1830年遭到其經济学家庫伯反对的社会民主主义学派以后，更应如此。

"你是說比利时的民主主义者！难道你认为他們所走的道路会有我們德国人所走的一半嗎？我曾經和他們之中的一人論战，这个人认为自由人类的实現是一种妄想！"(第28頁)

在这里，"人"、"人的本质"、"人类"的民族性，趾高气揚地出現在比利时的民族性的面前。

"法国人，当你們还不了解黑格尔的时候，請不要打扰他。〈我們认为，列米尼耶对于法哲学所作的那种本身軟弱无力的批判，也比格律恩先生在任何时候用自己的名字或者用"草原居民恩斯特"为名所写的一切东西都更了解黑格尔。〉在一年之內不要喝咖啡，也不要喝酒；不要用任何刺激性的欲望来刺激自己的精神；让基佐来管理，让阿尔及利亚重新受摩洛哥的統治〈即使法国人放棄了阿尔及利亚，它怎么又会受摩洛哥的統治！〉；要坐在某个頂楼上仔細地研究'邏輯学'，同时也研究'現象学'。当一年的期限滿了之后，你們面黃肌瘦、两眼通紅地从頂楼上走到大街上来，脚踢在头一个碰見的服飾华丽的人或者著名社会人士的身上，那也不要惊慌不安。因为在这个时候，你們已經成了偉大的、强壯的人，你們的精神好像神妙的〈！〉液汁所养育的橡树；你們所看到的一切，向你們展示自己的深深隐藏的缺陷；虽然你們是被創造的精神，你們仍然向自然界的內部滲透；你們的目光焚毀一切，你們的話排山倒海，你們的辯証法比最銳利的斬首机还銳利。你們来到市政厅大厦，資产阶級就消失了。你們进入波旁王宮，它就倒塌了；它的整个下議院就化为nihilum album〔烏有〕，基佐便銷声匿迹，路易-菲力浦日漸衰頹并变成历史的公式，从这些毀灭了的因素的廢墟上傲慢地、胜利地上升起来的是自由

社会的絕对观念。談正經的吧，只有**你們**自己先于黑格尔成为黑格尔，**你們**才能够战胜黑格尔。正如我在上面已經說过的：穆尔的情人只能死于穆尔之手①。”(第115、116頁)

任何人从“眞正的社会主义”的这些論点中都立即可以聞到美文学的气味。格律恩先生和一切“眞正的社会主义者”一样，沒有忘記把关于法国人如何肤淺的陈詞濫調重新献給我們：

“命运注定了我在仔細观察法国的精神时，总是看到它的缺陷和肤淺。”(第371頁)

格律恩先生毫不諱言地說，他写作此书的目的就是要把德国社会主义作为对法国社会主义的批判来加以頌揚：

“現代德国著作界的一个平民責备我們的社会主义傾向，說这些傾向是对法国人的輕率的摹仿。直到現在，誰都认为沒有必要对于这一点作任何答复。如果这个平民还有羞耻感的話，当他**讀这本著作**时，应当感到羞愧。也許他做梦也沒有想到，**德国社会主义是对法国社会主义的批判**，它不仅不认为法国人是新的‘社会契約論’的創造者，相反地，要求他們**在德国科学中找出对自己的补充**。現在，在巴黎这里开始出版費尔巴哈的著作‘基督教的本质’的譯本。让德国学派为法国人謀利吧！不管国家的經济情况及其目前的政治局势会导致什么結果，在任何情况下，只有人道主义的世界观才可能开辟通向**人类**未来生活的道路。非政治的、被唾棄的德国人民，这个甚至不能叫作人民的人民，給未来的大厦奠定了柱石。”(第353頁)

当然，对于“人的本质”如此熟悉的“眞正的社会主义者”，沒有必要知道，“国家的經济情况和政治局势”把这个国家导向何处。

作为“眞正的社会主义”的使徒的格律恩先生，不滿足于像“眞正的社会主义”的其他使徒那样，把德国人的全知和其他民族的无知对立起来。他利用自己过去的写作实踐，毫不客气地(这是一个

① 見席勒的剧本“强盜”。——譯者注

周游世界者的特点）强迫各种社会主义的、民主主义的、共产主义的政党的代表服从自己，他預先从各方面把他們嗅了一遍，然后以"眞正的社会主义"的使徒的角色在他們面前出現。他唯一的任务是教誨他們，把关于自由人类的最深远的启示傳授給他們。"眞正的社会主义"对法国各政党的优越性，在这里变为格律恩先生对这些政党的代表的个人优越性。最后，这甚至不仅有可能把法国各政党的首領們变成格律恩先生的垫脚石，而且有可能把大量的各式各样的謠言揭发出来，以酬謝德国的庸人在掌握"眞正的社会主义"的极其丰富的原理上所化費的劳力。

"当我向卡茨証明我十分滿意他的話的时候，他的整个面孔露出平民的喜悅。"（第50頁）

格律恩先生立刻就开始向卡茨进行关于法国恐怖主义的教育，而且"很幸运，得到了自己的新朋友的贊揚"（第51頁）。

他对蒲魯东的影响要大得多：

"我非常高兴，在某种程度上能够成为这样一个人的**讲师**，他的智慧也許是从萊辛和康德以来无与倫比的。"（第404頁）

路易·勃朗只不过是"他的骯髒的孩子"（第314頁）。

"他开始以极大的兴趣，但同时也以极大的无知詢問我們那里的情况。我們德国人几乎像法国人自己一样了解〈？〉法国的事情；至少我們在研究〈？〉它們。"（第315頁）

而关于"**卡貝**老头"，我們知道他"目光短淺"（第382頁）。格律恩先生向他提出問題，而卡貝

不得不"承认自己对这些問題沒有深入地研究。**我**〈格律恩〉早就看出这一点，当然，那时候一切都完結了，况且我記得，卡貝的使命早已完成。"（第383頁）

我們以后就会看到，格律恩先生怎样賦予卡貝以新的“使命”。

我們首先指出一个图式，它和两三种陈旧的思想一起构成格律恩的著作的要点。二者都是从赫斯那里抄来的，格律恩先生总是以最冠冕堂皇的手法来轉述赫斯。赫斯的东西虽然已經带有非常模糊的和神秘主义的性质，但是最初——在“二十一印張”上——得到了一定程度的承认，它只是由于有人在它已經陈旧了的时候还在“德国公民手册”、“新軼文集”和“萊茵年鉴”上不断地加以重复，因而才变成了枯燥的和反动的东西，而在格律恩先生那里則变成了十足的无稽之談。

赫斯把法国社会主义的发展和德国哲学的发展綜合在一起，也就是說，把圣西門和謝林、傅立叶和黑格尔、蒲魯东和費尔巴哈綜合在一起。例如，参看“二十一印張”第78、79、326、327頁；“新軼文集”第194、195、196、202頁及以下各頁(把費尔巴哈和蒲魯东相提并論，例如赫斯說：“費尔巴哈是德国的蒲魯东”等等，見“新軼文集”第202頁；格律恩說：“蒲魯东是法国的費尔巴哈”，見第404頁)。正是赫斯所提供的那种公式主义构成了格律恩著作的全部內在联系。区别只在于，格律恩先生沒有忘記給赫斯的論点涂上一层美文学的色彩。他甚至十分忠实地抄录了赫斯的明显的錯誤，例如赫斯說(“新軼文集”第192頁)理論体系构成实踐运动的“社会背景”和“理論基础”。(例如格律恩在第264頁上写道：“18世紀政治問題的社会背景同时也是两种哲学派别的产物”——感覚論者和自然神論者的产物。)这里所說的还有这样一种思想：只要把費尔巴哈和实踐联系起来，把他的学說运用到社会生活中去，就可以对現存社会进行全面的批判了。如果再加上赫斯对法国共产主义和社会主义的进一步的批判，例如赫斯的下列言論：“傅立叶、蒲

鲁东等人沒有越出雇佣劳动范疇的界限"("德国公民手册"第40頁及其他各頁)，"傅立叶想通过利己主义的新联合来为世界謀幸福"("新軼文集"第196頁)，"甚至激进的法国共产主义者也沒有克服劳动和享乐的对立性，沒有提高到**生产和消費的統一**等等"("德国公民手册"第43頁)，"无政府状态是对政治統治这个概念的否定"("二十一印張"第77頁)等等，——如果加上这一切，我們就会看到格律恩先生对法国人的批判的全貌，而格律恩先生早在去巴黎之前就已經把这种批判准备好了。除此以外，关于宗教、政治、民族性、人的和非人的等等一系列在德国已經成为傳統的詞句——从哲学家那里轉到"眞正的社会主义者"那里的詞句——帮助格律恩先生去对付法国的社会主义者和共产主义者。他所需要做的只是到处寻找"人"和"人的"这个詞，并且在他沒有找到的时候就非常气憤。例如他說："你从事政治，你目光短淺。"(第283頁)格律恩先生同样可以进而高呼：你有民族性、你信仰宗教、你研究政治經济学，你信仰上帝，这就是說你沒有人情，你目光短淺。而他在整本书中也就是这样做的。当然，这样也就对政治、民族性、宗教等作了彻底的批判，并且也充分地闡明了被批判的写作家們的一切特点以及他們和社会发展的关系。

从这里已經看出，格律恩的东抄西摘的作品比施泰因的著作低劣得多，施泰因起碼还試图叙述社会主义文献和法国社会的現实发展的联系。而且这里未必需要指出：格律恩先生在我們所分析的这本著作中以及在"新軼文集"中对待他的前輩所采取的那种輕蔑傲慢的态度。

但是，格律恩先生是否把他在赫斯和其他作者那里讀到的东西正确地抄写下来了呢？他是否在他自己所輕易信仰的那个公式

的范圍內把最必要的材料保存下来了呢？他是否根据原著对各个社会主义著作家的学說作了正确的全面的叙述了呢？这不过是对这个人的一些最起碼的要求，要知道，他是北美人和法国人、英国人和比利时人学习的榜样，是蒲魯东的讲师，他不停地在肤淺的法国人面前夸耀德国的彻底性。

圣西門主义

格律恩先生**連一本**圣西門主义者的著作也沒有讀过。他依据的主要資料首先是他所蔑視的**罗兪茲·施泰因**，其次是施泰因依据的主要資料——**路·雷博**[138]（因此，他在第250頁上装作告誡姿态說雷博是一个庸人；在同一頁上他竭力把事情說成这样：似乎他是在早已把圣西門主义者談完以后才完全偶然讀到雷博的著作的）和**路易·勃朗**著作中的个别地方。我們現在举出一些直接的証据。

我們先来看看格律恩先生关于圣西門本人的生平說了些什么。

用来叙述圣西門生平的主要資料是收集在奧倫德·罗德里格出版的“圣西門全集”和1830年5月19日出版的“組織者”[139]中的圣西門自傳的片断。这样，全部文献都在我們的面前：（1）原著，（2）雷博从原著中的摘录，（3）施泰因引自雷博的材料，（4）格律恩先生的美文学式的著作。

格律恩先生說：“圣西門虽然参加美国人的解放斗爭，但他对于战爭本身并不太感兴趣，因为他**当时有一种想法**，认为可以把**两大洋連在一起**。”（第85頁）

施泰因在第 143 頁上写道："最初他供任軍职……从布伊到美国去……在这次战爭中，他非常了解这次战爭的意义……他說，使我感兴趣的并不是战爭本身，而仅仅是这次战爭的目的，等等"……"在用开凿一条連結两大洋的大运河的計划来引誘墨西哥总督的試图遭到失敗以后"。

雷博在第 77 頁上写道："在美国独立战爭中他是一个士兵，在华盛頓手下服役……　他說，我对战爭本身并不感兴趣，使我很感兴趣的只是它的目的，为了这种兴趣，我甘心忍受了战爭的苦难。"

格律恩先生仅仅把圣西門"对于战爭本身并不太感兴趣"这句話抄录下来，而沒有指出最主要的一点：他对这次战爭的目的的兴趣。

其次，格律恩先生也沒有提到，圣西門希望总督支持他的計划，因而就把这个計划簡单地归結为"有一种想法"。他也沒有指出，圣西門这样做的时候"已經是和平时期"，这是由于施泰因只是用年代来指明这个情况的。

紧接着格律恩先生又說：

"后来〈什么时候？〉他草拟了法荷远征英屬印度計划。"（同上）

施泰因說："1785 年他来到荷兰，以便拟定法、荷两国对英屬印度殖民地举行联合远征的計划。"（第 143 頁）

施泰因在这里的报道是不正确的，而格律恩先生却忠实地抄襲了他的話。圣西門自己是这样說的：拉·沃古翁公爵說服荷兰国会去同法国結成联盟，对英屬印度殖民地实行联合远征。圣西門关于自己仅仅写道，他"力求在一年內使这个計划得到（poursuivi）实現"。

格律恩先生說："他想在西班牙开凿一条从馬德里通向海洋的运河。"（同上）

圣西門想开凿运河，这是多么荒謬！　最初他有一种想法，現在

他想。格律恩在这里歪曲事实，并不是由于像上面所指出的，他忠实地抄录了施泰因的話，而是由于他抄得太草率了。

施泰因在第144頁上写道："1786年他回到法国，第二年他就到西班牙去，目的是向政府提出完成从馬德里通向海洋的运河建設計划。"

格律恩先生只要草草閱讀一下就可以从施泰因著作中的有关地方摘录出自己的上述的句子，这个地方总会使人感到，似乎建設計划和整个草案是圣西門提出的。实际上，圣西門只制定了一个解决早已开始的运河建設工程中所产生的財政困难的計划。

雷博說："六年以后他向西班牙政府提出了建造运河的計划，这条运河应当成为馬德里和海洋之間的航綫。"（第78頁）

在施泰因那里也有同样的錯誤。

圣西門在第XVII頁上写道："西班牙政府为了把馬德里和海洋連起来而建造运河；这項工作后来停止了，因为政府沒有足够的劳动力和資金；我同当时的財政大臣德·卡巴留斯商妥，我們向政府提出了以下的草案"，等等。

格律恩先生說："在法国他在国家財产上进行投机。"

施泰因首先描述圣西門在革命时期的情况，然后叙述他利用国家財产进行的投机（第144頁及以下各頁）。但是，格律恩先生不談利用国家財产进行投机，而捏造一句毫无意义的話："在国家財产上进行投机"，这是为什么呢？請讀者讀一下原著，我們就可以向他說明这是为什么：

雷博在第78頁上写道："回到法国以后，他开始干投机事业，而且 *sur* les domaines nationaux〔利用国家財产〕①进行投机。"

格律恩先生不加任何說明就提出了他自己的上述論断。我們

① 《sur》本身也是一个前置詞，有"在……上"的意思。——編者注

看不出圣西門为什么利用国家财产进行投机，为什么这件本身就很庸俗的事实在他的生平中具有意义。要知道，格律恩先生认为从施泰因和雷博那里把以下的話抄录下来是多余的：圣西門想試办一所科学学校和一个大工业企业，并且想利用这些投机获取必要的資本。圣西門本人正是这样說明他的投机的（"圣西門全集"第 XIX 頁）。

格律恩先生說："他結婚为的是能够款待科学，体驗人們的生活，从心理上試探人們。"（同上）

在这里，格律恩先生突然跳过了圣西門生平中的一个最主要的时期，即跳过了他从事自然科学研究和旅行的时期。其次，所說結婚为的是**款待科学**、从心理上試探**人們**（而同这些人又是不能結婚的）等等，究竟是什么意思呢？事情原来是这样的：圣西門結婚为的是有一个客厅，以便在那里除了研究其他的人以外还能研究学者。

关于这件事，施泰因在第 149 頁上这样写道："他于 1801 年結婚…… 我利用結婚来研究学者。"（参看"圣西門"第 23 頁）

現在，在与原著对照之后，格律恩先生所写的那些謬論便得到了解釋。

在施泰因和圣西門本人那里，"从心理上試探**人們**"就是在社会生活中观**察学者**。圣西門想完全根据自己的基本的社会主义观点来研究科学对于学者的个性、对于他們日常生活中的行为的影响。而格律恩先生却把这一点变为无意义的、不可理解的、带有恋爱故事風味的怪事。

格律恩先生說："他这位伯爵、查理大帝的后裔陷入貧困〈怎样，为什么？〉，在**某家**当鋪里做抄写工作，年薪一千法郎；**后来**〈什么时候？为什么？〉

他靠他过去的一个僕人的恩賜过活；以后〈什么时候？为什么？〉他企图自杀，但被救了，于是他开始过新的生活，埋头于科学研究和宣傳工作。只是在这时他才在写两本主要的著作。”

“他陷入”、“后来”、“以后”、“在这时”——格律恩先生想用这些字来代替年代表和圣西門生活中各个阶段的联系。

施泰因在第156、157頁上写道：“这时候又增加了新的和更可怕的敌人——越来越使他苦恼的經济困难……　經过六个月的折磨人的期待以后，他謀得了一个职位——〈格律恩先生甚至把施泰因用的这个破折号也抄了下来，但他非常狡猾，把这个破折号放在“当鋪”这个字的后面〉在当鋪里〈不是像格律恩的极其狡猾的改作的那样，在“某家当鋪里”，因为，大家知道，在巴黎只有一家官营的当鋪〉当抄写員，年薪为一千法郎。命运的惊人的变化无常，是这个时代的特点！路易十四的有名的侍臣的孙子、公爵权位和巨大財产的继承者、法国出身的貴族、西班牙的高級貴族，变成了某家当鋪的抄写員！”

格律恩在使用当鋪这个詞时的錯誤現在很明显了；而这个詞在施泰因那里是用得完全恰当的。为了不管怎样把自己的用詞和施泰因的用詞区别开来，格律恩先生只把圣西門叫作“伯爵”和“查理大帝的后裔”。后一說法是他从施泰因（第142頁）和雷博（第77頁）两人那里抄襲来的，然而他們两人非常謹慎，只是說圣西門自己认为他是查理大帝的后裔。格律恩先生沒有提到施泰因所列举的那些实际上迫使圣西門在复辟时期陷入貧困境地的确凿事实，他只是对于一个伯爵和所謂查理大帝的后裔的潦倒表示惊奇。

施泰因說：“他又活了两年〈在他企图自杀以后〉，他在这段时期所做的事情，也許比他过去几十年做的还要多些。这时他把‘实业家問答’写完了〈格律恩先生关于这本早已开始的著作的完成写道：“只是在这时他才在写”……〉，而‘新基督教’……”（第164、165頁）

在第169頁上施泰因把这两本著作叫作“他一生中的两部主

要著作"。

因此，格律恩不仅抄襲了施泰因的錯誤，而且自己又从施泰因的含糊的句子中制造了新的錯誤。为了掩盖自己的抄襲行为，他只摘引一些最明显的事实，但是去掉了事实的特性，割断它們在年代上的联系，取消了它們的全部根据，甚至删掉了最重要的中間环节。我們所列举的片断可以說是格律恩先生关于圣西門的生平所告訴我們的一切。在他的笔下，圣西門的沸騰的生活变成了一系列怪癖和偶然事件，比当时法国任何一个繁华的省份中的任何一个农民或者一个投机商的生活还乏味。他把这本拙劣的傳記献給讀者，并感叹地說道："这就是眞正的文明的生活！"他甚至毫不害臊地在第 85 頁上写道："圣西門的生活就是圣西門主义本身的一面鏡子"，似乎格律恩对于圣西門的"生活"的描写，除作为格律恩先生編造书籍的手法"本身"的鏡子以外，还可以作为别的什么东西的鏡子。

我們之所以較詳細地談論了这个傳記，是因为它是格律恩先生在論述法国社会主义者时所持的彻底性的典型例子。在这里，他为了掩飾自己的抄襲行为，故意粗心大意地删节、省略、歪曲和顚倒詞句。同样，在下面我們也将看到，他具有抄襲者那种內心不安的一切特征：为了使人难以和原著对照，人为地制造混乱；在他从他的先輩那里援引的引文中，略去了由于他不熟悉原文而不大了解的单字和整个句子；借助一些含糊不清的句子来杜撰和渲染引文；背信棄义地攻訐他所抄襲的人。格律恩先生抄襲得如此仓卒，以致时常援引一些完全沒有告訴讀者的事实，但他自己作为一个讀过施泰因的著作的人，却是知道这些事实的。

現在我們来看看格律恩的关于圣西門学說的叙述。

1.“一个日內瓦居民給当代人的信”[140]

格律恩沒有从施泰因的著作中完全弄清楚，在剛剛提到的那部著作中所描述的那个关于支持学者的計划同那本小册子上的虛构的附录之間有什么联系。他是这样来談这部著作的，似乎其中主要論述的是新的社会組織，而且用以下的話来結束自己的叙述：

“精神权力在学者的手中，世俗权力在所有者的手中，选举是普遍的。”(第 85 頁)(参看施泰因，第 151 頁；雷博，第 83 頁)

“人类領袖的委任权屬于一切人”，这句話是雷博从圣西門那里(第 47 頁)引来的，而施泰因无可奈何地把它翻譯出来，格律恩先生則把这句話归結为“普遍的选举”，因而使它失去了任何意义。圣西門所指的是牛頓协会中的选举，格律恩所指的却是一般的选举。

格律恩先生用从施泰因和雷博那里抄来的四五句話結束了对“給当代人的信”的介紹，就馬上开始談論“新基督教”了，但他突然又回到这些信上来。

“但是，仅仅靠抽象的学問当然成績是不大的〈像我們所看到的，靠具体的无知更加糟糕〉。要知道，从抽象的学問的观点来看，‘所有者’和‘任何人’，这还是不同的东西。”(第 87 頁)

格律恩先生忘記了，迄今他所談論的仅仅是“普遍的选举”，而不是“任何人”。但他在施泰因和雷博那里找到 «tout le monde» 〔“一切人”〕这个詞，所以就把“任何人”这个詞放在引号里。他还忘記了，他并沒有引証施泰因以下这一段可以說明他有理由使用“要知道”这个詞的話：

"在他〈圣西門〉那里，除了智者和博学者之外，还分别出現了 *propriétaires*〔所有者〕和 *tout le monde*〔一切人〕。誠然，这两个詞还沒有被一道眞正的界限隔离开来……　然而，即使在这种模糊的形象下，tout le monde〔一切人〕已經包含着这样一个阶級的萌芽，即 classe la plus nombreuse et la plus pauvre〔人数最多和最貧困的阶級〕的萌芽，理解和提高这个阶級，在以后成了他的理論的基本傾向；的确，这部分人民当时只是潜在地存在着。"(第 154 頁)

施泰因强調指出，圣西門已經提到 propriétaires〔所有者〕和 tout le monde〔一切人〕之間的差别，但这种差别还是談得很不明确的。而格律恩先生却得出結論說，好像圣西門一般地还是談到了这个差别。显然，这是圣西門仅仅由于在"給当代人的信"中坚持抽象学問的观点而造成的一大錯誤。但是很遺憾，在我們所分析的那个地方，圣西門根本不是像格律恩先生所想像的那样，談論某个未来社会制度中的差别。圣西門号召所有的人参加签字，他认为，人类按其目前的状态来看，可分为三个阶級——不是像施泰因所想像的那样分为 savants〔学者〕、propriétaires〔所有者〕和 tout le monde〔一切人〕，而是分为（1）savants〔学者〕和 artistes〔艺术家〕以及一切有自由思想的人；（2）革新的反对者，即 propriétaires，因为他們不屬于第一个阶級；（3）surplus de l'humanité que se raille au mot: *Égalité*〔贊成"平等"口号的其余的人〕。这三个阶級构成 tout le monde〔一切人〕。参看圣西門"一个日內瓦居民給当代人的信"第 21、22 頁。不过，既然圣西門在另外一个地方說，他认为他所提倡的分权对一切阶級都有益，那末很明显，在他讲到分权的那个地方，在第 47 頁上，tout le monde〔一切人〕显然是同贊成"平等"口号的"其余的人"相符合的，然而这并不排斥其他的阶級。因此，尽管施泰因沒有注意到第 21、22 頁上的內容，但

是基本上正确地表达了圣西門的思想；而格律恩先生絲毫不了解原著，只是抓住施泰因的一些小的漏洞不放，并从施泰因的論断中拣出最荒唐无稽的东西。

但是这里还有一个更明显的例子。在第94頁上（格律恩先生在这里所談論的已經不是圣西門，而是他的学派），我們出乎意料地看到了以下这一段話：

“圣西門在自己的一本著作中說了一些深奥莫測的話：妇女将被允許，她們甚至可以被委任。从这粒几乎不結果的种子里产生了一切关于妇女解放的古怪的叫嚷。”

当然，如果圣西門在他的某本著作中說过妇女将被允許和委任去做不知什么事，那末这确实是些“深奥莫測的話”。但是这只有对于格律恩先生說来才是深奥莫測的。圣西門的“一本著作”正是“一个日內瓦居民給当代人的信”。在这里，圣西門宣布每个人都可以投票选举候选人为牛頓协会或其分会的委員，然后他继續写道：“妇女将被允許投票，她們可以被委任”，不言而喻，去担任协会或其分会中的任何职务。施泰因大概是根据这本著作引証了这段話，并且加上了以下的意見：

这里以及其他地方，“他的以后的观点的一切迹象，甚至他的学派的观点的一切迹象，甚至他的关于妇女解放的最初思想都处于萌芽状态”（第152頁）。

施泰因继而正确地在一个专門注釋中强調指出，奥倫德·罗德里格在自己于1832年刊印的版本中，由于进行論战的考虑，用黑体字把这段話印了出来，作为圣西門著作中維护妇女解放的唯一的一段話。格律恩为了掩飾自己的抄襲行为，把这段話从他所抄襲的那本著作中搬到圣西門学派那里，由此得出以上所提到的

那种謬論，把施泰因所說的"萌芽"变为"种子"，并且幼稚地认为，关于妇女解放的学說就是从这里产生出来的。

格律恩先生打算对似乎存在于"一个日內瓦居民給当代人的信"和"实业家問答"之間的矛盾表示自己的意見，仿佛这个矛盾就在于："实业家問答"要求承认 travailleurs〔工作者的〕权利。当然，格律恩先生不免要在他从施泰因和雷博那里抄襲来的"給当代人的信"的內容和同样是抄襲来的"实业家問答"的內容之間找出这种差别。但是，如果他讀了圣西門本人的著作，那末他所找到的就不会是这个矛盾，而是"給当代人的信"中已經包含的一种观点的"种子"，这种观点后来和其他观点一起在"实业家問答"中得到了进一步的发展。例如：

"将来所有的人都要工作。"("給当代人的信"第 60 頁)"如果他的〈富人的〉脑子不适合于劳动，那就强迫他用手工作；因为牛頓一定不会在这个行星上留下……一些自願在作坊中成为沒有用处的人的工人。"(第 64 頁)

2. "实业家的政治問答"[141]

既然施泰因引証这本著作的时候通常是当作"实业家問答"引証的，可見格律恩先生根本就不知道这本著作还有另一个名称。其实格律恩先生更应当指出这本著作的正确的标題，因为他 ex officio〔专門〕談到这本著作时，只写了十行字。

格律恩先生在抄录了施泰因說圣西門在这本著作中維护劳动的統治的几句話以后，又接着写道：

"在他看来，現在世界分为閑人和实业家。"(第 85 頁)

格律恩先生在这里是在从事揑造。他給"問答"妄加了他只是

在施泰因后来叙述圣西門学派的观点时才遇到的那种区分。

施泰因在第206頁上写道："現在社会仅仅是由閑人和工作者构成的。"(安凡丹)

在"問答"中所談到的不是格律恩所妄加給它的这种划分，而是三个阶級的划分：classes féodale, intermédiaire et industrielle〔封建阶級、中間阶級和实业阶級〕。当然，格律恩先生对于这种划分不能表示任何意見。因为他是抄襲施泰因的著作，而沒有讀过"問答"这本书。

后来格律恩先生又一次地重复說，"問答"的內容在于劳动的統治，并用下面这段話結束了他对这本著作的評述：

"共和主义說的是一切为了人民，一切通过人民；而圣西門說的是一切为了实业，一切通过实业。"(同上)

施泰因在第165頁上写道："既然一切都通过实业而发生，那末一切也就应当为它而发生。"

正如施泰因(第160頁，注釋)所正确指出的，早在圣西門1817年所写的"实业"[142]一书中就有这样的題詞：Tout par l'industrie, tout pour elle〔一切通过实业，一切为了实业〕。因此，格律恩先生对"問答"所作的評述在于：除了上面所說的那些錯誤的介紹外，他的引証也是不正确的，因为他引証的是更早期的著作的題詞，而这本著作他根本沒有讀过。

"实业家的政治問答"这本著作該是遭到了多么认眞的德国式的批評！但是，在格律恩式的写作大杂燴的另外一些地方，我們还可以看到許多零散的批評意見也是屬于这一类的。格律恩先生內心非常欣賞自己的狡猾伎俩，他把在施泰因对于这本著作的評述中找到的东西收集在一起，并且以值得贊揚的勇气把它們加以改

头換面。

格律恩先生在第87頁上写道："自由竞爭是一个不純的、混乱的概念，这个概念包含着斗爭和貧困的新世界，即資本与劳动之間的斗爭和被剝夺了資本的工人的貧困的新世界。圣西門**澄清了实业的概念，把它归結为工人的概念**，他陈述了**第四等級**，即无产阶級的权利和怨言。他应当廢除继承权，因为它对于工人，即实业家来說已經是无权。这就是他的'实业家問答'的意义。"

格律恩先生在施泰因著作的第169頁上找到了以下的有关"問答"的意見：

"因此，圣西門的眞正的意义就在于，他預見到这种矛盾〈資产阶級和人民之間的矛盾〉的必然性。"

这就是格律恩先生从中抄襲了关于"問答"的"意义"的見解的原文。

施泰因說："他〈圣西門在"問答"中〉从产业工人的概念談起。"

格律恩先生由此就得出絕对荒唐的胡說，說什么圣西門认为自由竞爭是"不純的概念"，因而他"澄清了**实业的概念**，把它归結为**工人的概念**"。格律恩先生关于自由竞爭和实业的概念确实是很"不純的"和"混乱的"，这是他处处都暴露出来的。

他不滿足于这种胡說，还想公开撒謊，硬說圣西門要求廢除继承权。

他仍然凭着自己对施泰因关于"問答"的叙述的理解，在第88頁上說道：

"圣西門确立了无产阶級的权利，他已經提出了新的口号：**实业家、工人**应当上升到权力的第一級。这是片面的，但每个斗爭都带有片面性；誰不片面，誰就不能斗爭。"

格律恩先生以他关于片面性的空洞論調在这里片面地歪曲了

施泰因的观点，断言圣西門想把名副其实的工人、即无产者“上升到权力的第一級”。参看第 102 頁，在那里談到米欽尔·舍伐利埃：

“米·舍伐利埃还是以极大的同情来談論**实业家**……　但是，**和老师不同**，在这位学生看来，实业家已經不是**无产者**；他把資本家、企业家和工人統一到一个概念中去，即把閑人列入了只应包括最貧困和人数最多的阶級的那个范疇。”

在圣西門那里，实业家除了工人以外还包括 fabricants, négotiants〔工厂主、商人〕，总之，包括**一切实业資本家**，而他甚至主要就是向这些資本家呼吁的。本来格律恩先生在“問答”的第一頁上就可以讀到这一点。但是，他既沒有看过这本著作，就根据道听途說用美文学的笔調来对它妄加評断。

施泰因在他对于“問答”的評論中說道：“……圣西門轉而从实业对国家权力的关系上来叙**述实业的历史**……　他**第**一个意識到在关于实业的科学中包含着**国家**的因素……　不可否认，他已經成功地提供了重要的推动力。因为只是从他开始活动时起，法国才有‘政治經济学史’”等等。（第 165、170 頁）

当談到“关于实业的科学”中的“国家的因素”时，施泰因自己也糊里糊塗。但是他立即补充說，国家的历史和国民經济的历史有极密切的联系，这說明他具有正确的敏感性。

現在我們看一看，格律恩先生后来在談到圣西門学派的时候怎样把施泰因的这些思想攫为己有。

“圣西門在自己的‘实业家問答’中試图叙述实业的历史，同时还提出其中包含有**国家**的要素。**因此**，**老师**本人为**政治經济学**打下了基础。”（第 99 頁）

格律恩先生“因此”首先把施泰因的“国家的**因素**”改成“国家的**要素**”，并且删掉施泰因原有的比較具体的材料，从而把这个思

想变为无稽之談。这块"被建筑者抛棄了的石头①"眞的被格律恩拿去作为他的"书信和研究"的"柱石"。但同时它也成了一块使他跌跤的絆脚石。然而不仅如此。施泰因說，圣西門提出了关于实业的科学中的这个国家因素，从而为政治經济学的历史打下了基础，而格律恩先生却迫使圣西門为政治經济学本身打下基础。格律恩先生大概是这样說的：經济学在圣西門以前就已經有了；但是，像施泰因所說的：正是他提出了在实业中包含有国家的因素，这就是說把經济学变为国家的，即变为国家經济学；国家經济学＝政治經济学，这就是說圣西門为政治經济学打下了基础。毫无疑問，格律恩先生在这里显示了他那高超的臆測能力。

正如圣西門据格律恩先生說是为政治經济学奠定了基础一样，圣西門据格律恩先生說也为科学社会主义奠定了基础。

"他〈圣西門〉包含着……科学社会主义，因为圣西門的整个一生都在寻求新的科学！"（第 82 頁）

3. "新基督教"[143]

格律恩先生在这里，也如同过去一样，从施泰因和雷博的摘录中出色地作了一些摘录，并以美文学的笔調加以修辞潤色，从而无情地打乱了这些摘录之間的彼此联系着的环节。我們只举一个例子来說明格律恩根本也沒有讀过这本著作。

"圣西門想建立一种适合于历史上那些有机时期的統一世界观，他显然把有机时期和批判时期对立起来。按照他的意見，从路德时代起，我們生活

① 双关語：Stein（施泰因）——姓，«Stein»——"石头"。——編者注

在批判时期的环境中；圣西門打算論証新的有机时期的开始。由此便产生了新基督教。”(第 88 頁)

圣西門在任何时候和任何地方都沒有把历史上的有机时期同批判时期对立起来。格律恩先生簡直是在这里撒謊。只有巴札尔作过这种划分。格律恩先生在施泰因和雷博那里发現，圣西門在“新基督教”中承认路德提出的批判，但认为他的实証的、闡述教义的学說不够完善。格律恩先生把这种說法同他也是从施泰因和雷博那里拣来的关于圣西門学派的回忆的片断混淆起来，从而杜撰出他以上的論断。

格律恩先生在用上述手法揑造了一些关于圣西門的生活和活动的美文学式的詞句以后——而且他的唯一資料来源是施泰因及其向导雷博——就这样感慨地結束了自己的話：

“道德的庸人——雷博先生和所有追随他的德国的应声虫——都认为他們必須保护圣西門，同时他們以自己平常的智慧預言，像他这样的人，这样的一生，是不能用普通的尺度来量的！請問：你的尺度不是用木头做的嗎？請說老实話，我們听到这些尺度是用坚固的、优良的橡木做的，会感到很愉快。把它們拿到这里来，我們将怀着感激的心情把它們当作珍貴的礼品收下，我們不会燒毀它們，絕对不会！我們只想利用它們来测量那些庸人的脊背。”(第 89 頁)

格律恩先生想用这些美文学式的、豪迈的詞句来証明，他比作为他的模范的人要高明。

4. 圣西門学派

格律恩先生讀圣西門主义者的著作同讀圣西門本人的著作一样多，就是說，他什么也沒有讀过。既然如此，那末他至少应当从

施泰因和雷博那里作一些像样的摘录，应当遵循年代的順序，連貫地叙述事件的进程，指出必要的方面。然而，由于他居心不良，他沒有这样做，而且恰恰相反，他竭力把所有的材料攪成一团，省略了最必要的东西，甚至比他叙述圣西門时更加混乱。在这里我們不得不談得更加簡略一些，否則，为了指出他所抄襲的每一段話和每一个錯誤，我們就得写一本像格律恩先生所写的那样厚的书。

关于从圣西門逝世到七月革命这段时期——圣西門主义的理論发展中的这一最重要的时期——他連提也沒有提。这样一来，圣西門主义的最重要的組成部分，即对現存制度的批判，就在格律恩先生的笔下完全消失了。的确，如果沒有讀过原著，特别是有关刊物，对于这一点是很难发表什么意見的。

格律恩先生用以下的一个論点开始了他关于圣西門主义者的課程：

"按能力計报酬，按工效定能力，这就是圣西門主义的实踐的信条。"

雷博在第 96 頁上把这个論点看作是从圣西門到圣西門主义者的一个轉折点，格律恩先生也跟着雷博走，然后就說：

"这一点直接来自圣西門的最高原則：保証所有的人的天賚得到最自由的发展。"

在这里，格律恩先生想显示自己在某一点上和雷博不同。雷博把这个"实踐的信条"和"新基督教"联系起来。格律恩先生认为这是雷博的猜测，并且毫不客气地用圣西門的最后的話代替了"新基督教"。他不知道，雷博只是从"圣西門学說介紹"（第 1 年第 70 頁）中作了逐字逐句的摘录。

格律恩先生不可能了解，雷博在作了一些有关圣西門主义的教阶制的摘录后，怎样又突然冒出了"实踐的信条"。但是，只有把

这个論点和“新基督教”的宗教思想联系起来看，这个論点才能导致关于新的教阶制的思想，否則，它至多只是要求通常的社会阶級划分；而格律恩先生却认为，仅仅从这个論点中就可以产生出教阶制。他在第91頁上說道：

“按能力計报酬，这意味着把天主教的教阶制提升为社会秩序的法律。按工效定能力，这意味着把作坊变为圣物收藏室，把整个市民生活变为僧侶的王国。”

他在雷博从“介紹”中所作的上述摘录中发現了这样一段話：

“这样就会眞正出現一个全世界教会……全世界教会既掌管宗教事务，又掌管世俗事务……、科学是神圣的，实业是神圣的……一切財产都是教会的財产，一切职业都是宗教的职能，都是社会教阶制的一級——**按能力計报酬，按工效定能力。**”

显然，格律恩先生只要把这段引文前后倒置一下，把前面那些話变成从結尾那句話做出的結論，就可以得出他那句完全不可理解的話来。

格律恩用来复制圣西門主义的方法是“如此的紊乱和混杂”，以致于他在第90頁上把“实踐的信条”变为“精神的无产阶級”，他又把这个“精神的无产阶級”变为“精神的教阶制”，而把“精神的教阶制”变为教阶制的最上层。如果他哪怕是只讀过“介紹”，那末他也一定会看到，“新基督教”中的宗教观念联系到 capacité〔能力〕如何确定的問題时，必然导致对教阶制及其最上层的承认。

格律恩先生对1828—1829年出版的“圣西門学說介紹”进行的全部研究和批判，只限于一句話：à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres〔按能力計报酬，按工效定能力〕。除此以外，至于“**生产者**”[144]和“**組織者**”，他几乎連一次也沒有提

到。他把雷博的著作浏覽了一遍,在"圣西門主义的第三个时期"这一章中,在第 126 頁上(施泰因,第 205 頁)发現了以下这一段話:

"……几天以后,'地球报'以'研究圣西門学說的报紙'为副标題开始出版了,而这个学說在它的第一頁上被簡述如下:

宗教

科学　　实业

普遍的联合。"

格律恩先生从上面說过的那一論点直接跳到 1831 年,同时对雷博的話进行了如下的加工(第 91 頁):

"圣西門主义者用以下的公式表达了自己的体系,这个公式主要是由巴札尔表述的:

宗教

科学　　实业

普遍的联合。"

格律恩先生省略了三个論点,这三个論点也写在"地球报"[145]的标題中,而且都是关于实际的社会改革的。在施泰因和雷博的著作中也可以看到这三个論点。格律恩这样做,为的是把报紙的那个簡单的招牌变为圣西門体系的"公式"。关于上面所說的那个"公式"是写在"地球报"的标題中这一点,他閉口不談,他先把标題的本文加以歪曲,然后就能用一种狡黠的批評意見——宗教被放在**最上面**——把整个圣西門主义消灭。但是,他本来可以在施泰因的著作中看到,"地球报"上所說的完全是另外一回事。"地球报"包含着——不过格律恩先生不可能知道它包含着什么——对于現存制度、特别是它的經济制度的最詳尽的和最严肃的批判。

格律恩先生究竟从哪里得到了新的而且重要的消息,說这四个詞的"公式""**主要是由巴札尔**"表述的呢,这一点很难断定。

格律恩先生突然从 1831 年 1 月又回到 1830 年 10 月：

"在**巴札尔时期**〈这个时期是从哪里来的?〉，在七月革命以后不久，圣西門主义者向議院簡短而詳尽无遺地申述了他們的信仰主张，以反击杜班先生和摩干先生的攻訐，因为这两个人从讲台上責难他們，說他們宣傳共产共妻。"

然后格律恩先生引証了这个文告的本文，并加上了以下的說明：

"这一切是多么的合理和愼重！这个提交議院的文告是由巴札尔草拟的。"(第 92—94 頁)

至于后面这个意見，施泰因在第 205 頁上說道：

"从这文件的形式和風格看来，我們和雷博都毫不犹豫地认为，它与其說是安凡丹起草的，**不如說**是巴札尔起草的。"

雷博在第 123 頁上說道：

"根据这个文件的整个形式和它的溫和的口吻很容易看出，它与其說是根据巴札尔的同事的倡議写成的，**不如說**是根据巴札尔的倡議写成的。"

雷博推測說，这个文件与其說是由安凡丹倡議写成的，**不如說**是巴札尔倡議写成的，格律恩先生則把这个推測大胆机智地变为肯定的判断，說这个文件完全是由巴札尔草拟的。完成这个文件的媒介是雷博著作(第 122 頁)的譯文：

"杜班和摩干两位先生从讲台上宣布說，形成了一个宣傳共产共妻的宗派。"

格律恩先生只是刪掉了雷博所指出的具体日期，而代之以"在七月革命以后不久"等字样。一般說来，年代对于格律恩力求用来摆脫自己的前人的那些手法是一个不适合的因素。在这里，他把自己和施泰因区别开来的手法就是：把施泰因的注解中的話搬到

正文中来，删去文告的开始部分，把 fonds de production（生产資本）譯作"**不动产**"，而把 classement social des individus（个人的社会阶級划分）譯作"单个人的社会秩序"。

随后是关于圣西門学派的历史的一些草率的意見，这些意見也用施泰因、雷博和路·勃朗著作中的詞句做成的鑲嵌艺术品；就像我們在上面所看到对圣西門生平的描写一样。关于这一点，我們請讀者自己去查对一下格律恩先生的著作。

格律恩先生关于巴札尔时期的、即从圣西門逝世到第一次分裂这段时期的圣西門主义所能說的一切，我們都已經告訴了讀者。現在格律恩先生可以运用他的美文学式的批判的法宝，把巴札尔叫作"拙劣的辯証論者"，并且继續写道：

"但是共和主义者就是这样。卡东和巴札尔——他們只擅长于死；如果他們不是用短劍把自己刺死，那末他們必定死于**心臟破裂症**。"（第 95 頁）

"**在这次爭論之后几个月，他**〈巴札尔〉**就患了心臟破裂症**。"（施泰因，第 210 頁）

像勒瓦瑟尔、卡諾、巴萊尔、比約-瓦廉、邦納罗蒂、戴斯特、达尔让松等等这些共和主义者的例子，可以說明格律恩先生的意見有几分正确的地方。

后面紧跟着是一些关于安凡丹的庸俗的句子。在这里我們只来看看格律恩先生的以下的发現：

"难道这个历史現象的例子沒有十分清楚地表明宗教只不过是感覚論？难道沒有表明唯物主义可以大胆地要求和神圣的信条具有同一个来源？"（第 97 頁）

格律恩先生洋洋得意地环顧了一下："誰曾經想过**这一点**？"如果人們在"哈雷年鑒"以前談到浪漫主义者問題时"沒有想过这一

点”，他是决不会“想过这一点”的。但是，本来可以指望，从那时候起格律恩先生在思想方面可能已經前进了。

正如我們所看到的，格律恩先生对于圣西門主义者所作的全部經济批判一无所知。然而为了对于圣西門学說中的經济結論（关于这些結論他在上面已經胡思乱想过了）也发表一点意見，他利用了安凡丹的話。問題在于，他在雷博（第 129 頁及以下各頁）和施泰因（第 206 頁）那里发現有安凡丹的政治經济学的摘录，但是他在这里显然也是把問題歪曲了：他把生活必需品的稅收的廢除——雷博和施泰因根据安凡丹的意見，正确地认为这是从继承法草案中得出的結果——变为和这个草案并列的一个单独的、独立的措施。他的創作力还表現在：他顛倒了年代的順序，首先叙述神甫安凡丹和美尼尔芒坦[146]，然后叙述**經济学家**安凡丹，但是他的先輩却把安凡丹的經济著作同巴札尔时期，即同安凡丹为之写这些著作的“地球报”联系起来观察[147]。如果說在这里他引来巴札尔时期是为了說明美尼尔芒坦时期，那末后来，当他談到政治經济学和米·舍伐利埃的时候，便把美尼尔芒坦时期引来。“新书”[148]給他这样作提供了一个借口：雷博推测这本书的作者是米·舍伐利埃，他却按照自己的习慣把这种推测变为肯定的判断。

这样，格律恩先生就“全面地”（第 82 頁）闡述了圣西門主义。他履行了他“不把自己的批評扩展到圣西門主义者的文献”（同上）的諾言，因此他就毫无批判地糾纏在另外一种“文献”上，即糾纏在施泰因和雷博的著作上了。可是，他却告訴我們一些关于米·舍伐利埃在 1841--1842 年——当时舍伐利埃早已不是圣西門主义者了——时期的政治經济学讲义的見解。格律恩先生在論述圣西門主义的时候，就已經在“两大陆評論”杂志中看到了对于这些讲

演的批評，他利用这种批評时，竭力采取他以前利用施泰因和雷博的著作时所采取的那种手段。在这里我們只举出一个有关他的批評的洞察力的典型：

"他在那里肯定地說，生产不足。只有陈腐的、片面的老經济学派才能提出这样的意見…… 在政治經济学还不懂得生产取决于需要之前，这門所謂的科学不会生出新鮮的嫩芽。"(第 102 頁)

我們看到，从"眞正的社会主义"那里剽窃了关于需要和生产的术語的格律恩先生，是如何巍然高聳于一切經济学文献之上。更不必說，他在每个經济学家那里都可以讀到：供应也取决于需求，也就是說，生产取决于需要；在法国甚至有一个特殊的經济学派，即西斯蒙第派，这个学派想建立生产对需要的另一种依賴关系，这种关系不同于那个本来就通过自由竞爭而实現的关系，同时，这个学派同格律恩先生所攻击的那些經济学家有极尖銳的矛盾。可是，后来我們看到，格律恩先生成功地利用了托付給他的資本——生产和需要的統一。

格律恩先生用他从施泰因和雷博那里抄来的引文、被他用水冲淡了的、揑造的和用花言巧語装飾起来的引文使讀者感到厌倦，为了解除讀者的倦意，他为讀者放了一場飞濺着青年德意志派的火星、閃耀着人道主义的火光、放射着社会主义的光輝的焰火。这一場焰火如下：

"作为社会体系的整个圣西門主义不是别的，而是天賜的烏云傾瀉在法国土地上的思想的暴雨〈前面，在第82—83頁写道："发光的物体，但仍然作为一团混乱的光〈！〉，而不是作为**井然有序的光**"！！〉。这是一种同时产生了最惊人的和最滑稽的行动的景象。作者自己还在上演之前就已經死了，而一个导演在演出的时候死了；其他的导演和所有的演員都卸了装，急忙穿起自己平日的便服回家去了，并且裝作什么事情都沒有发生的样子。这是一幅有趣

的、最后有些混乱的景象；有几个演員把它画成了諷刺画，——全部情况就是如此。”（第104頁）

海涅駡他的应声虫駡得很对：“我播下的是龙种，而收获的却是跳蚤。”

傅立叶主义

除了从“四种运动”[149]中翻譯过来的几个談爱的地方外，我們在这里所看到的也不外是施泰因早已較詳細地叙述过的东西。格律恩先生利用在傅立叶很久以前就已經有几百个著作家說过的一个論点来对付道德：

“在傅立叶看来，道德不外是想压制人的情欲的一个有系統的企图。”（第147頁）

基督教的道德从来沒有給自己下过另外的定义。格律恩先生毫不注意傅立叶对現代农业和实业的批評，而对于傅立叶对商业的批評，他也只滿足于从“四种运动”中的一章（“政治經济学的发生和关于商业的爭論”，“四种运动”第332、334頁）的“序言”中翻譯几个一般原理。往下在談到法国革命的时候从“四种运动”中摘录了几段，也从“論协作”[150]中摘录了一段，并引用了施泰因的著名的文明表。于是，傅立叶思想中的批判部分，一个最重要的部分，就被非常仓促地、极为肤淺地用二十八頁逐字逐句的翻譯叙述出来，而且这些翻譯，除少数例外，都只是一些最一般和最抽象的东西，把重要的和不重要的东西混杂起来。

然后，格律恩先生轉而叙述傅立叶的体系。在施泰因所引証过的休罗阿的著作中对这个体系早已作了較全面和較好的叙述。

誠然，格律恩先生认为把自己关于傅立叶的"丛书"的深刻見解叙述出来是"絕对必要的"，但是在这方面他所能做的只是：从傅立叶的原著中逐字地翻譯一些引文，然后，我們在下面就会看到，杜撰一些关于数的本性的美文学式的詞句。他根本不想証明，傅立叶怎样写出了这些丛书，他和他的学生如何編成这些丛书；他絲毫也沒有解釋这些丛书的內部結构。这些結构，也像黑格尔的方法一样，要想加以批評，首先就必須指明它們如何构成，从而証明你掌握了它們。

最后，格律恩先生把施泰因在某种程度上强調过的一点：travail répugnant〔討厌的劳动〕和 travail attrayant〔誘人的劳动〕之間的对立，完全放到最次要的地位。

格律恩先生对傅立叶的批判是全部論述中的重点。請讀者回忆一下我們已經在以上說过的格律恩的批判的来源，現在我們就来举出几个例子来說明一下格律恩先生怎样首先采納了"眞正的社会主义"的原理，然后又怎样把这些原理加以夸張和歪曲。未必需要再来叙說，傅立叶所坚持的关于資本、天才和劳动之間的区分，为卖弄聪明者提供了最丰富的材料，在这里可以无止境地空談关于这种区分的不可能性和不公正性、关于雇佣劳动的发生等問題，而完全不根据劳动和資本之間的現实关系来批判这种区分。还在格律恩先生之前，蒲魯东就再好不过地叙述了这一切，但是甚至蒲魯东当时也沒有触及問題的本质。

格律恩先生对傅立叶的心理学的批判，也和他的全部批判一样，是从"人的本质"中取来的：

"因为人的本质就是一切中的一切。"（第190頁）

"傅立叶也訴諸这个人的本质，他在十二个欲望的表中按照自己的方式

向我們揭露了人的本质的內部寓所〈！〉，而且他同一切正直的和有理智的人一样，希望使人的內在本质在現实中、**在实踐中**体現出来。內部的东西也一定会在外部表現出来，因此，**內部的和外部的之間的差别一般应被消除**。在人类历史上，社会主义者輩出，如果我們根据这个标志来辨认他們……对于鉴别他們之中的每个人来說，重要的只是他对**人的本质**的理解。"（第190頁）

或者，更确切些說，对于"眞正的社会主义者"来說，重要的只是把关于人的本质的思想悄悄塞給每个人，并且把社会主义的各种阶段变为人的本质的各种哲学概念。这种非历史主义的抽象迫使格律恩先生宣布：內部的和外部的之間的任何差别归于消灭，从而使人的本质的继續存在受到威胁。不过有一点令人莫解，为什么德国人如此令人难以置信地夸耀自己关于人的本质的智慧，虽然他們的全部智慧、对于三个普遍特性——悟性、心灵和意志——的承认从亚里士多德和斯多葛派时起就已是尽人皆知的了。格律恩先生从这个观点出发責难傅立叶，說他把人"分为"十二种欲望。

"关于这个表的完备性，从心理学上說，我不打算多費笔墨；我认为它是有缺陷的〈因而讀者，"从心理学上說"，可以放心〉。这一打欲望是否能向我們解釋清楚**什么是**人？根本不能。傅立叶完全可以只指出五种感覚来。在这些感覚中包含着**整个的人**，只要能說明它們，只要能够解釋它們的人的內容就行了〈仿佛这个"人的內容"完全不依賴于生产的阶段和人們的交往〉。此外，人甚至完全包含在**一种**感覚中，包含在感性中，他的感覚不同于动物的感覚"，等等。（第205頁）

我們看到，在这里格律恩先生在整本书中如何第一次試图从費尔巴哈的观点来談傅立叶的心理学。我們也看到，这个"包含"在眞实的个体的一个唯一的特性中、并且被哲学家根据这个特性来加以解釋的这个"整个的人"是怎样一种幻想；这个不是从其現实的历史活动和存在来加以观察，而是从其耳垂或某种不同于动

物的另一特征中引伸出来的"人"，一般究竟是怎样一种人。这种人"包含"在自身中，如同自己的腰疮一样。人的感受性具有人的而不是动物的性质，这个启示当然不仅把任何心理学上的解釋的企图变为多余的，同时也是对一切心理学的批判。

格律恩先生可以毫不費力地批評傅立叶对爱的解釋，因为格律恩在判断他对現代的爱的关系的批評时，是以傅立叶用来为自己創立关于自由恋爱的观念的那些幻想为根据的。作为一个眞正的德国庸人，格律恩先生把这些幻想信以为眞。其实，他所信以为眞的也只是这样一些幻想。如果他想研究体系的这一方面，那末就不能理解，为什么他不研究傅立叶的教育观点，这些观点是这方面的精华，并且包含着最天才的观测。总之，从格律恩先生关于爱的論断中可以清楚地看出，他作为一个眞正的青年德意志派的美文学家，从傅立叶的批評中吸取的东西很少。他认为，从消灭婚姻出发还是从消灭私有制出发，都无关紧要，因为这一方面的消灭必然会引起另一方面的消灭。但是，只有具有純粹美文学式的幻想的人，才希望不从資产阶級社会中目前实际存在着的婚姻瓦解的形式出发，而从另一种婚姻瓦解的形式出发。在傅立叶那里他会看到，傅立叶从来只是从生产的改造出发的。

格律恩先生感到奇怪，处处从傾向（傅立叶称之为吸引力）出发的傅立叶作了各种"数学"尝試，因此他在第203頁上把傅立叶称为"数学的社会主义者"。即使格律恩先生对傅立叶的生活环境抛开不談，他也应当认眞地研究一下吸引力：那时他很快就会相信，沒有計算就不可能更准确地确定这种自然关系。然而他沒有这样做，而是用美文学式的、掺合着黑格尔傳統的攻击性的演說来反对数学，在这里有这样几段話：

傅立叶"在計算**你的**不正常的味覚的分子"——

实在妙！——他又写道：

"被如此殘酷迫害的文明是以无情的九九表为基础的……数是某种不确定的东西……　什么是一？一不会静止不动，它将成为二、三、四"——

总之，它很像德国的乡村牧师，在沒有娶到老婆和生出九个孩子之前是"不会静止不动"的……

"数杀害了一切本质的和現实的东西。什么是一半理智、三分之一眞理？"

他可以同样有效地問：什么是变成綠色的对数？……

"在有机发展的情况下，数失去了理智"——

这是生理学和有机化学所依据的一个原理（第 203、204 頁）。

"誰把数当作物的尺度，他将成为利己主义者，——不，他已經是利己主义者。"

他认为有可能把他从赫斯那里剽窃来的（見上文）命題加以夸張并和这个原理結合起来：

"傅立叶的整个組織計划只是以利己主义为基础的……　傅立叶正是文明利己主义的最坏的表現。"（第 206、208 頁）

他立即就来証明这一点，同时讲述了在根据傅立叶的原則建立的世界上，最穷的人每天吃四十样菜，在那里人們每天吃五頓飯，而人的寿命延长到一百四十四岁等等。傅立叶天眞幽默地用人的生活的宏偉想像来和复辟时期人們的庸碌无为的习气相对抗，可是格律恩先生因此便找到了一种借口，从这一切当中抓住那些最天眞的方面，給它加上道德的庸俗的注釋。

在讀格律恩先生对傅立叶关于法国革命的观点的責难的时候，我們就預先覚察到他对于革命时期的理解：

"如果四十年前〈他代表傅立叶說話〉人們就知道协作，那末就可能避免革命。但是，为什么〈格律恩先生問道〉杜尔哥大臣知道劳动权利，而路易十六的头仍然从断头台滾下来？要知道，利用劳动权利来偿还国債，要比利用鸡蛋来偿还容易。"(第 211 頁)

格律恩先生只是忽略了一件小事情，即杜尔哥所說的劳动权利是自由竞爭，而要确立这种自由竞爭，就必須实行革命。

格律恩先生可以簡单地用一句話来表达他对傅立叶的全部批評，即傅立叶根本沒有对"文明"作"彻底的批評"。为什么傅立叶沒有这样做？請听：

"批評只涉及到文明的各种**表現**，而沒有涉及到它的**基础**；作为某种現存的东西，文明被形容得可厌又可笑，但沒有对它的根源进行研究。不論是**政治**还是**宗教**都沒有受到批判，因此**人的本质**仍然是未經考察的。"(第 209 頁)

可見，格律恩先生在这里把現实的生活关系說成是**表現**，而把宗教和政治說成是这些表現的**基础和根源**。从这个陈旧的命題的例子可以看出，"眞正的社会主义者"如何为了对抗法国社会主义者对現实的描繪，而把德国哲学家的思辨詞句作为最高眞理提出来，而且竭力把自己的对象，即人的本质，同法国人对社会的批評的結果联系起来。不言而喻，如果宗教和政治被当作物质生活关系的基础，那末在最終的审判中一切都会归結为对人的本质的研究，即归結为人关于自身的意識。同时我們又看到，对格律恩先生来說，不論抄录什么反正都是一样的；在另外一个地方，以及在"萊茵年鑒"中，他按照自己的方式把"德法年鑒"中关于 citoyen〔公民〕和 bourgeois〔資产者〕① 之間的关系的論述，以及与上述命題

① 在这里是指市民社会的一分子。——編者注

正相反的东西攫为己有。

我們曾把格律恩对关于生产和消費的論点(这是"眞正的社会主义"給格律恩先生的遺訓)的叙述留到最后来談。这个叙述是一个显著的例子，它說明格律恩先生如何把"眞正的社会主义"的原理作为准則来衡量法国人的活动，說明他如何搬用这些完全含糊不清的原理，从而使它們变成了廢話。

"在理論上和在**外部現实**中，生产和消費可以在空間和时間中彼此分开，但是按其本质来說，它們是沒有区别的。难道某种最普通的手工工作，例如烤面包，不是生产嗎？这种生产对于数百个其他的人来說是消費。甚至对于烤面包者本人来說它也是消費，他也需要面包、水、牛奶、鸡蛋等等。难道对于鞋匠和裁縫来說鞋子和衣服的消費不是生产嗎？…… 难道我在吃面包的时候不是也在生产嗎？我生产很多东西：我生产磨粉机、醱面槽、炉子，因而也生产犁、耙、鏈子、磨粉机的齿輪、細木工制品、石匠的制品〈"因而"也生产細木匠、石匠和农民，"因而"也生产他們的双亲，"因而"也生产他們的祖先，"因而"也生产亚当〉。难道我在生产的时候不是也在消費嗎？当然要消費，而且大量地消費…… 在我讀书的时候，当然，我首先消費多年劳动的产品；当我保存它或毀坏它的时候，我就是在消費造紙厂、印刷厂和装訂工人生产的东西和劳动。但是，难道这时候我什么也沒有生产？我也許生产新的书，因而也生产新的紙张、新的活字、新的印刷油墨、新的装訂工具；如果不只是我讀它，如果还有另外一千个人也在讀它，那末我們由于我們的消費而生产新的版本，也就是說生产发行新版本所必需的一切材料。生产这一切的人也需要大量的原料，这些原料应当被生产出来，并且只有由于消費才能被生产出来…… 总而言之，**工作**和**使用**是沒有区别的。只有我們的顛倒的世界把它們彼此割裂开来，在它們之間放上价值和价格的概念，并用这种概念把人和社会分为两半。"(第 191、192 頁)

实际上，生产和消費往往处于互相矛盾之中。然而，据說只要能正确地解釋这种矛盾，只要能理解生产和消費的眞正的本质，就足以确立二者的統一和消除任何矛盾。这个德意志意識形态的理

論原来是用以迁就現存世界的；生产和消費的統一，用現代社会的許多例子来証明，是存在于自身的。格律恩先生首先証明，在生产和消費之間一般地存在着一种关系。他談論的是：如果沒有生产大礼服和面包，他就不可能穿大礼服或者吃面包，而且，在現代社会中有生产大礼服、鞋子、面包的人，而另外一些人則是这些物品的消費者。格律恩先生认为这个观点是新的。他用一种經典式的、美文学式的、意識形态的語言把这个观点表达出来。例如：

"有人认为，享用咖啡、糖等等純粹是消費；然而，难道这种享用在殖民地那里不是生产嗎？"

他可以同样成功地問：对于黑奴来說这种享用不是享受① 鞭子的滋味嗎？在殖民地这种享用不是生产毒打嗎？我們看到，这种浮夸的表現方法只能导致为現存条件作辯护。格律恩先生的另一个論点是：当他生产的时候他也在消費，即消費原料和一切生产費用；一句話，不能无中生有，人需要材料。在任何一本政治經济学著作中关于再生产的消費那一章中，他都可以看到，在这种关系中产生出多么复杂的相互联系，只要不像格律恩先生那样滿足于沒有皮革就制不出皮鞋这样一个庸俗的眞理。

因此，格律恩先生方才已认識到：为了消費，就应当生产，在生产的时候要消費原料。当他想証明他消費时就在生产的时候，他就要遇到眞正的困难了。在这里格律恩先生毫无成效地企图多少弄懂一点需求和供給之間的最平凡最普通的关系。他理解到：他的消費，即他的需求，产生新的供給。但是他忘記了，他的需求应当是**有效的**需求，他应当为他所需要的产品提供等价物，以便由此

① 双关語：Genuß 有"享用"之意，也有"享受"之意。——編者注

引起新的生产。經济学家們也援引消費和生产的密切联系，援引需求和供給的絕对同一性，而他們正是想証明，永远不会有生产过剩；但是他們并沒有像格律恩先生那样，讲出这样一些不通的和庸俗的話来。其实，一切貴族、僧侶、食利者等等，自古以来就是这样証明說他們是生产的。格律恩先生还忘記了，现在生产面包是用蒸汽磨，而从前是用風力磨和水力磨，更早的时候是用手推磨；生产面包的这些不同的方式完全不取决于他吃面包这一簡单的行为，因此我們在这里看到的是生产的历史发展，而"大規模生产的"格律恩先生却完全沒有想到这一点。格律恩先生甚至也沒有想到，随着这些不同的生产阶段产生的还有生产和消費之間的各种关系，以及二者之間的各种矛盾；他沒有想到，如果不研究这些生产方式中的每一种方式和以此为基础的整个社会制度，就不可能了解这些矛盾，而这些矛盾只有通过这种生产方式和这种制度的实际改变，才能得到解决。如果說，格律恩先生就他的另一些例子的庸俗性来看，已經比那些最普通的經济学家低得多，那末他以自己这个讀书的例子却証明他們比他要"合乎人情"。他們根本沒有要求他在讀了某一本书之后立即生产一本新的书！他們只希望他以此来生产自己的知識，从而一般地对生产起有益的影响。格律恩先生省略了一个中間要素，即省略了現款支付——而由于他随便离开了这种支付，就把它变成多余的了，但是只有通过这种支付，他的需求才是**有效的**——因而就把再生产的消費变成了某种怪異現象。他醉心于讀书，只要他一**讀书**，就使得鑄字工人、造紙厂的厂主和印刷工人有可能去生产新的鉛字、新的紙張、新的书籍。仅仅他的消費就可以償还他們一切生产費用。不过，我們已經充分地証明了，格律恩先生能够怎样巧妙地从旧书中讀出新书，以及他

作为新紙張、新鉛字、新印刷油墨和新装訂工具的生产者，对于商业界做出了怎样的貢献。格律恩的著作中的第一封信的結束語是："我打算投身于实业。"格律恩先生在整本著作中的任何地方都沒有違背自己的这句格言。

那末格律恩先生的全部活动究竟是什么呢？为了証明"眞正的社会主义"关于生产和消費一致性的原理，格律恩先生采納了政治經济学关于需求和供給的最庸俗的原理；而为了利用需求和供給这两个概念来达到自己的目的，他删去了其中必要的中間环节，从而把它們变为最純粹的幻想。可見，所有这一切的中心思想仅仅是要不学无术地和空想式地把現存制度神圣化。

格律恩的社会主义結論是更具代表性的，它仍然是他的德国先輩們所說过的話的結結巴巴的轉达。生产和消費是各自分开存在的，因为我們的顚倒的世界把它們彼此割裂开来。我們的顚倒的世界怎样作到这一点的呢？它在二者之間插入了某种概念。因而把人分为两半。它不以此为滿足，还把社会、即把它自身也分为两半。这个悲剧发生在 1845 年。

生产和消費的一致性在"眞正的社会主义者"那里最初的意思是：活动本身应当提供享受（当然，在他們那里这純粹是一种幻想的观念），后来这种一致性却被格律恩先生解釋为："消費和生产从經济学上来說应当彼此抵銷"（第 196 頁），不应当有超过直接消費需要的剩余产品，如有这样情况，显然一切运动都会停止。所以他傲慢地責难傅立叶，說他想以生产过剩来破坏这种一致性。格律恩先生忘記了，生产过剩只是由于它影响产品的交換价值才引起危机，然而不仅在傅立叶那里，就是在格律恩先生所建立的那个十全十美的世界中也看不見这种交換价值。像这种庸俗的蠢話，可

以說，只有“眞正的社会主义”才說得出来。

格律恩先生往往非常得意地重复他对“眞正的社会主义”关于生产和消費的理論所作的注釋。例如，他在談到蒲魯东的时候写道：

“如果你宣傳消費者的社会自由，你就会得到生产的眞正平等。”（第433頁）

沒有比这种宣傳更容易的了！錯誤迄今只在于：

“消費者是沒有受过教育的，沒有知識的，不是所有的人都像人一样地消費。”（第432頁）“这个观点——根据这个观点，消費是生产的标准，而不是相反——是迄今存在着的一切經济观点的死亡。”（同上）“在人們眞正团結一致的情况下，甚至每个人的消費都以一切人的消費为前提这个原理也会成为眞理。”（同上）

在竞爭的范圍內，每个人的消費 plus ou moins〔或多或少地〕是以一切人的不断的消費为前提的，正如每个人的生产以一切人的生产为前提一样。問題只在于，这种情况是如何发生，怎样发生的。格律恩先生仅仅用关于人的消費、关于对“消費的眞正本质”的认識的道德公設来回答这个問題（第432頁）。由于他对于生产和消費的眞实关系一无所知，所以他只好躲到“眞正的社会主义”的最后避难所——人的本质——中去。因此他必然不以生产为出发点，而以消費为出发点。如果从生产出发，那末就应当考虑生产的实际条件和人們的生产活动。如果从消費出发，那末可以滿足于宣称現在人們不“像人一样地”消費，滿足于关于“人的消費”、关于用眞正消費的精神进行教育的公設以及諸如此类的空洞詞句，而絲毫不去考虑人們的現实的生活关系和他們的活动。

最后还需要再提一下，正是那些以消費为出发点的經济学家

是反动分子，他們忽視了竞爭和大工业的革命方面。

"目光短淺的卡貝老头"和格律恩先生

格律恩先生用以下的話結束了他对傅立叶学派和雷博先生的文不对題的述評：

"我想唤起劳动組織者对自己的本质的意識，我想历史地向他們指出，他們是从哪里来的……这些低能儿……他們从自己本身中沒有产生任何一点思想。以后我可能有机会来对付雷博先生，不仅是对付雷博先生，而且还要对付塞伊先生。老实說，前者不算很坏，只是有点愚蠢；后者更加愚蠢，他是一个有学問的人。

因此。"（第 260 頁）

格律恩先生所采取的角斗士的姿态，他对雷博的威胁，对学問的蔑視，他的响亮的諾言，所有这一切都是他打算要完成偉大事业的可靠迹象。由于我們完全掌握了"对他的本质的意識"，所以根据这些迹象就已經猜測到，格律恩先生准备在这里作一次最惊人的抄襲。在了解他的手法的人看来，他的喧囂是动机不純的，始終是一种狡猾伎俩。

"因此"：

下面一章的标題是：

"劳动組織！"

"这种思想在哪里产生的？在法国。究竟怎样产生的？"

还有一个小标題：

"18 世紀的回顾"

格律恩先生的这一章"在哪里产生的？在法国。究竟怎样产

生的?”讀者馬上就会知道。

再一次提醒讀者，格律恩先生打算用彻底的、純粹德国式的、历史的論証来喚起法国的劳动組織者对自己的本质的意識。

因此：

格律恩先生虽然已經看到——他早已看到——卡貝“目光短淺”，他的“使命早已完成”，但这并非意味着，“一切都自然地結束了”。相反地，他賦予卡貝以新的使命——用一些任意摘录的引文为格律恩式的德国18世紀社会主义运动史制造一个法国的“背景”。

他从什么开始呢？——从“生产性的”讀书开始。

卡貝在自己的“伊加利亚旅行記”第12章和第13章中十分零乱地援引了一些新旧权威人士所发表的有利于共产主义的言論。他的目的决不在于描繪整个的历史运动。对法国資产者来說，共产主义是某种可疑的人物。卡貝說，好吧，我向各位来引証一切时代中最可敬的人的供詞，这些人很好地陈述了我的被保护人① 的性质；卡貝在这里以辯护人的姿态出現。他甚至把对他的被保护人不利的供詞变为有利的。辯护人发言是不必要分辨历史眞相的。如果某个名人偶尔失言反对貨币，反对不平等、財产，反对社会弊端，那末卡貝便抓住这句話，让他重复一遍，把这句話变为这个人的信仰的象征，把它刊登出来，鼓着掌并以含有諷刺味的善意向他的煩恼的資产者說：“請听，請听，难道他不是共产主义者？”他沒有放过任何人——不論是孟德斯鳩、西哀士、拉馬丁，甚至基佐；一切人都 malgré eux〔出乎本願地〕成为共产主义者。Voilà mon

① “我的被保护人”是指共产主义。——譯者注

communiste tout trouvé! 〔看，我又找到了一个共产主义者！〕

格律恩先生在生产情緒高漲时埋头于閱讀引文，这些引文是卡貝为了說明18世紀的特征而收集的；他絲毫也不怀疑这一切的正确性，他把自己关于偶然在卡貝著作的一頁上相遇的著作家之間的神秘联系的幻想献給讀者，用青年德意志派的美文学式的汚水来澆拌这堆混合物，并用上面所說的那个标題作为这个混合物的綽号。

因此：

格律恩先生

格律恩先生以下面一段話开始了自己的評論：

"社会思想不是从天上掉下来的，它是有机地、即通过逐漸发展而产生的。在这里我不可能叙述它的全部历史，不可能从印度人和中国人开始，然后轉向波斯、埃及和犹太，并在希腊人和罗馬人那里探詢出他們的社会意識是怎样的，查究基督教、新柏拉图主义和教父学，傾听中世紀和阿拉伯人，研究宗教改革和新兴哲学，一直探索到18世紀。"(第261頁)

卡貝

卡貝以下面一段話开始自己的引証：

"你們这些反对集体制的人断言：有利于集体制的只有一些偶然的、肤淺的和不值得信任的意見。那末，就让我在你們面前詢問一下历史以及所有的哲学家吧：請听！我不来对你們談及許多实行过財产共有制的古代民族！ 也不来談及希伯来人……埃及的祭司、米諾斯……萊喀古士和毕达哥拉斯……孔夫子和瑣罗斯德，最后两人之中，前者在中国宣布了这个原則，后者在波斯宣布了这个原則。"("伊加利亚旅行記"第2版第407頁)

在我們所引証的那几处之后，卡貝轉而談到希腊和罗馬的历史，查究基督教、新柏拉图主义、教父学、中世紀、宗教改革、新兴哲学。参看：卡貝，第471—482頁。格律恩先生把这十一頁的抄录工

作交給别的“更有耐性的人去做，如果书籍上的灰尘沒有掩盖住他們心中的必要的〈当然是为抄录所必要的〉人道主义的話”(格律恩，第261頁)。只有談到阿拉伯人的社会意識的那些話是屬于格律恩先生的。我們焦急地等待着他关于这一点的启示。“我只讲讲18世紀。”我們随着格律恩先生来考察一下18世紀，不过預先要指出一点，格律恩所强調的那些話，几乎完全是卡貝所强調的那些話。

格律恩先生：“感覚論的創始人洛克說：誰要占有超过滿足自己要求所必需的东西，他就是越出了理性的界限，并違犯了起碼的正义，就是盜取别人的財产。任何的盈余都是**篡夺**，穷人忍饥挨餓的样子应当在富人的內心引起良心的苛責。发抖吧，腐化墮落、揮霍无度、貪图享乐的人們！要知道，不幸的、丧失了必需品的人总有一天会**眞正认識到人的权利**。欺騙、背信棄义、自私自利造成了財产不平等，**財产不平等造成人类的不幸**，同时，一方面把一切苦难和財富堆集在一起，另一方面把一切災难和貧穷堆集在一起。**因此哲学家应当把貨币的使用看作是人类发明能力的最有害的臆造之一。**”(第266頁)

卡貝：“請听吧，洛克在其名著**‘市民政府’**中高呼：‘誰要占有超过滿足自己要求所必需的东西，他就是越出了理性的界限，并違犯了起碼的正义，就是盜取别人的財产。任何的盈余都是**篡夺**，穷人的样子应当在富人的內心引起良心的苛責。发抖吧，腐化墮落、揮霍无度、貪图享乐的人們！要知道，不幸的、丧失了必需品的人总有一天会眞正认識到**人的权利**。’請听，他接着写道：‘欺騙、背信棄义、自私自利造成了**財产不平等**，財产不平等造成**人类的不幸**，同时，一方面把一切罪恶和財富堆集在一起，另一方面把災难和貧穷堆集在一起。’〈格律恩先生把这句話变成了荒唐的話。〉因此哲学家应当把貨币的使用看作是人类发明能力的最有害的臆造之一。”(第485頁)

格律恩先生从卡貝的这些引文中得出結論說，洛克是“貨币制

度的反对者"(第264頁)，是"貨币和一切超过需要的財产的最开明的反对者"(第266頁)。很遺憾，洛克恰好是貨币制度的最早的科学保卫者之一，是对流浪者和穷人进行严惩的积极贊助者，是現代政治經济学的 doyens〔老前輩〕之一。

格律恩先生："莫斯地方的主教博胥埃在自己的著作'从圣經引伸出的政治学'中就已經写道：'如果沒有政府〈沒有政治——格律恩先生的可笑的补充〉，土地和一切財富就会像空气和阳光一样成为一切人的公共財产；根据固有的自然法，任何人都沒有占有任何东西的特权。**万物屬于一切人，私有制是市民当权的結果。**'一个生活在17世紀的僧侶能够說出这样的思想，这样的观点，是够正直的了！同样，一个仅仅由于一首席勒的諷刺詩而聞名的〈即对格律恩先生来說是聞名的〉德国人**普芬多夫**說道：'**現在的財产不平等是一种非正义性**，这种非正义性可能由于富人的**无耻**和穷人的**怯懦**而引起其他的不平等。'"(第270頁)格律恩先生补充說："但是，我們不打算离开主題，还是继續来談法一国吧。"

卡貝："請听德国的自然法的教授，斯德哥尔摩和柏林的国务参事**德·普芬多夫**男爵怎样讲；他在关于自然法和国际法的著作中駁斥霍布斯和格劳修斯关于君主专制政体的学說，宣布自然平等、博爱、財产共有，并且承认私有制是人的制度，它产生于友好的分割，分割的目的是保証每个人特别是工作者有固定的財产，不管是共同的或分开的，因此，他也承认現在的財产不平等是一种**非正义性**，这种非正义性只是由于**富人的无耻和穷人的怯懦**而正在引起其他的不平等。〈格律恩先生把这句話翻譯得毫无意义〉

而莫斯地方的主教**博胥埃**，法国太子的太师，著名的博胥埃不是也在他为太子写的著作'**从圣經引伸出的**政治学'中承认，如果沒有政府，土地和一切財富就会像空气和阳光一样成为一切人的公共財产；根据固有的自然法，任何人都沒有占有**任何东西**的特权；**万物屬于一切人**，私有制是市民当权的結果。"(第486頁)

格律恩先生的“离开”法国主題的地方就在于，卡貝引証一个德国人的話，而格律恩甚至按照法国人的錯誤的綴字法拼写德国人的名字。他的那些修改就已使人感到惊訝，更不必說他譯錯和遺漏的那些地方了。卡貝先談普芬多夫，而后談博胥埃；格律恩先生先談博胥埃，而后談普芬多夫。卡貝把博胥埃当作名人；格律恩先生則称他为“僧侶”。卡貝引証普芬多夫的話时，称呼他的封号；格律恩先生則坦白地宣称，普芬多夫只是由于一首席勒的諷刺詩而聞名。現在对他說来，普芬多夫是由于卡貝的引証而聞名了，原来这个目光短淺的法国人卡貝不仅比格律恩先生較透彻地研究了自己的同乡，而且較透彻地研究了德国人。

卡貝說：“我急于轉而介紹 18 世紀的偉大的哲学家，并从孟德斯鳩开始。”（第487頁）格律恩先生为了弄通孟德斯鳩而从描写“18世紀的立法天才”开始（第282頁）。請比較一下他們从孟德斯鳩、馬布利、卢梭、杜尔哥的著作中摘录的引文。在这里我們只比較一下卡貝和格律恩先生对卢梭和杜尔哥的議論就够了。卡貝从孟德斯鳩轉向卢梭；格律恩先生这样来說明这个轉变：“卢梭是激进的政治家，就像孟德斯鳩是立宪的政治家一样。”

格律恩先生引証卢梭的話：“最大的災难已經到来，必須保护穷人，約束富人”……

……

〈并且在結束时說：〉“由此可見，只有当大家都有某些东西，但誰也沒有过多的情况下，社会財产对人們才是有利的。”按照格律恩先生的說法，“在卢梭必須回答当野蛮人进入

卡貝：“現在請听不朽的著作‘社会契約論’的作者卢梭怎样讲……請听，他說：‘人們按其权利来說是平等的。自然界已使一切財富成为公共的……在分配的时候，每人所分得的一份就成为他的財产。在任何情况下，社会总是一切財富的唯一的所有者。’〈这个最重要的地方被格律恩先生省略了。〉

社会时，从前的財产发生了一些什么变化这个問題时，他含混不清，并且表現出很大的思想动摇。卢梭怎样回答这个問題呢？他回答說：自然界已使一切財富成为公共的……〈格律恩在結束时說：〉在分配的时候，每人所分得的一份就成为他的財产。"(第284、285頁)

請继續往下听〈卡貝在結束时說〉：由此可見，只有当大家都有某些东西，但誰也沒有过多的情况下，社会財产对人們才是有利的。

請听，再請听，卢梭在自己的**'政治經济学'**中說：'最大的災难已經到来，必須保护穷人，約束富人。'"(第489、490頁)

在这里，格律恩先生的天才的新方法是：第一，他把从"社会契約論"和"政治經济学"中摘录的引文堆到一起，第二，他把卡貝在末尾讲的放在开头。卡貝写出了他所引証的卢梭的著作的名称，而格律恩先生对这些著作的名称却只字不提。我們可以这样来解釋这个手法：卡貝所談的卢梭那本"政治經济学"，格律恩先生即使讀了席勒的諷刺詩也是不可能知道的。卢梭的"政治經济学"就是"百科全书"中那篇关于"政治經济学"的文章，这对于了解"百科全书"的一切秘密的格律恩先生来說（参看第263頁），仍然是个秘密。

現在我們来談談杜尔哥。在这里格律恩先生已經不滿足于单純地抄录引文了，他还抄录了卡貝对于杜尔哥的評語：

格律恩先生："杜尔哥曾有一个最崇高的和最无益的企图：在那个到处有崩溃危險的旧东西的基础上栽植新东西。但是徒劳无益。貴族引起人为的饥荒，煽动叛乱，施展譎計并造謠中伤，直到善良的路易把自己的大臣免职。貴族不願意听，那就应当迫使他們听。人类的发展

卡貝："虽然国王宣称他和他的大臣(杜尔哥)是人民在宫廷中的仅有的朋友，虽然人民祝福他，虽然哲学家們頌揚他，并且伏尔泰临死时希望吻一下他那只签署过多少有关人民福利的圣旨的手，——尽管如此，貴族为了置他于死地，仍然进行陰謀活动，甚而制造大規模的饥荒

总是以最残酷的手段来报复那些在大灾难面前頑强地提出最后警告的善良天使。法国人民祝福杜尔哥；伏尔泰临死时希望吻他的手；国王称他是自己的朋友……　杜尔哥——男爵，大臣，最后的封建主之一——曾沉緬于这样一种思想：为了充分保障出版自由，必須发明家庭印刷机。"（第 289、290 頁）

和叛乱；他們的奸計和誹謗激起了巴黎上流社会反对改革者的狂怒，危及路易十六本人，迫使他把这个善良的、能够拯救他的大臣解职。"（第 497 頁）"現在我們回过来談談路易十六登基第一年的大臣杜尔哥男爵。他想消灭营私舞弊，他进行了許多改革，幻想創造新的語言，并且为了保障出版自由而亲自致力于家庭印刷机的发明。"（第 495 頁）

卡貝称杜尔哥是男爵和大臣，格律恩先生把这一点抄了下来。为了渲染他在卡貝那里所讀到的話，他把巴黎商人的 prévôt〔长老〕的幼子变为"最古老的封建主之一"。卡貝錯誤地认为 1775 年的饥荒和叛乱是貴族一手造成的。关于饥荒和与此有关的运动所引起的那次騷乱的肇事人的問題直到現在还沒有弄清楚。不管怎样，議会和人民的成見在这里起的作用要比貴族大得多。当然，格律恩先生从"目光短淺的老头"卡貝那里抄襲了这个錯誤，这是十分自然的事情。他相信卡貝，就像相信福音书一样。格律恩先生依据卡貝的权威，把杜尔哥——重农学派的首領之一、自由竞爭的最坚决的支持者、利息的保卫者、亚当·斯密的教师——列为共产主义者。杜尔哥是个偉人，因为他符合于自己的时代，而不是符合于格律恩先生的臆造。我們已經指出了，这些臆造是怎样产生的。

現在我們来看看法国革命的活动家們。卡貝把他所反对的資产者置于极其困难的境地，根据西哀士承认权利平等和由国家批准中引出所有权的事实，而把西哀士列入共产主义的先驅者（卡貝，第 499—502 頁）。格律恩先生——"命运注定他每逢仔細观察

法国精神时，他总是看到它的缺点和肤淺性"——大胆地抄录这一点，并且认为，像卡貝这样年长的党派首領有責任保护格律恩先生的"人道主义"不受"书籍上的灰尘"的玷污。卡貝接着說道："請听听名人米拉波！"（第 504 頁）格律恩先生在第 292 頁上說："我們来听听米拉波！"并且把卡貝的引文中叙述米拉波主張在兄弟姐妹之間平分遺产的思想的地方摘录出来。于是格律恩先生大喊："家庭共产主义！"（第 292 頁）根据这种方法，格律恩先生只要翻閱一下資产阶級的一切法規，到处都可以找到共产主义的碎块，因此，把所有这些总合起来就是完美的共产主义。他可以把拿破侖法典命名为 Code de la communauté〔共有性的法典〕，把妓院、兵营和监獄看作是共产主义的移民区。

我們以孔多塞来結束这些枯燥的引文。把两本著作比較一下，讀者就可以特别明显地看到，格律恩先生怎样删节和混淆，他时而引用名称，时而又不引用名称，并且删去年代日期，但終究还是严格地遵循卡貝所采用的次序，甚至在卡貝不严格地遵循年代日期的时候他也是这样，但归根到底不过是从卡貝那里进行掩耳盜鈴的剽窃。

格律恩先生："孔多塞是激进的吉倫特派。他懂得财产分配的非正义性，他赦免穷苦人民的罪……如果人民照例有点盜窃行为，那末这也应归罪于制度。"

"在自己的刊物'社会教育'中……他甚至允許大資本家存在……"

卡貝："請听，孔多塞在自己給柏林研究院的答复中怎样証明……〈卡貝在这里写了很长一句話；他在結束时說：〉'因此，只是由于制度的无用，人民才經常照例有点盜窃行为。'

請听，在自己的刊物'社会教育'中……他甚至容忍大資本家。"

"孔多塞向立法議会建議，把三个流亡亲王的价值一亿的財产分为十万份……　他举办教育事业并組織社会救济**机构**。"（参看原著）

"請听吉倫特派的首領之一，哲学家孔多塞于1792年7月6日在立法議会的讲台上說的話：'应当頒布关于立即拍卖三个法国亲王的財产的法令（路易十八、查理十世和孔代亲王）〈格律恩先生把这一点省略了〉……这笔財产价值将近一亿，你們将要得到的不是三个亲王而是十万**个公民**……　应当举办教育事业并組織社会救济**机构**。'

"孔多塞在**自己**向立法議会所作的关于国民教育的报告中說：'让人类的一切**个**体得到**滿**足自己消費所需要的資料……这就是教育的任务和国家政权的义务等等。'"〈在这里格律恩先生把委員会**关于**孔多塞的計划的报告变成孔多塞本人的报告。〉（格律恩，第293、294頁）

但是請听国民教育委員会在**自己**向立法議会作的关于1792年4月20日孔多塞提出的計划的报告中說的話：'国民教育应当让一切个体得到滿足自己消費所需要的資料……　这应当是国民教育的首要目的，从这个观点出发，它对于政权来說是正义的天职。'"（第502、503、505、509頁）

格律恩先生打算用这种无耻地抄襲卡貝的手段，用瞎扯历史的方法，喚起法国的劳动組織者对自己的本质的意識，并且按照Divide et impera〔分而治之〕的原則行动。在这里，他在引文中間对于他剛剛借助某些片断文字而认識的人們作了最后判决，然后扯进了几句关于法国革命的話，并且用摘自摩萊里的引文把这一切分为两半，因为当时維尔加尔德尔使摩萊里在巴黎en vogue〔成了时髦人物〕，这对于格律恩先生来說是再巧沒有了，而且摘自摩萊里的那些主要引文早在格律恩先生之前很久，就已經在巴黎的"前进报"[151]上翻譯出来了。只要举出几个明显的例子，就足以說

明格律恩先生的譯文的草率：

摩萊里："利益使人心变坏，并用苦痛浸透最甜蜜的情誼，从而把它們变成沉重的鎖鏈；**在我們的社会里，夫妻憎恨这些鎖鏈，同时也彼此憎恨。**"

格律恩先生："利益使人心不自然，并用苦痛浸透最甜蜜的情誼，从而把它們变成沉重的鎖鏈；**我們的夫妻憎恨这些鎖鏈以及他們自己。**"(第274頁)

完全是无稽之談。

摩萊里："我們的灵魂……感到如此强烈的干渴，它在气喘，以解除这种干渴。"

格律恩先生："我們的灵魂……感到……如此强烈的干渴，**它在窒息，以解除这种干渴。**"(同上)

还是无稽之談。

摩萊里："那些力图調整風俗和制定法律的人"等等。

格律恩先生："那些以調整風俗者和制定法律者**自居的人**"等等。(第275頁)

仅仅翻了摩萊里的一段文章就出現了三个錯誤，而这三个錯誤分布在格律恩先生的文章的十四行中。在他叙述摩萊里的地方还可以看到他从維尔加尔德尔那里认眞抄襲来的引文。

格律恩先生原来能够用以下的話来概述自己关于18世紀和革命的全部英明思想：

"感覚論、自然神論和有神論一起猛烈冲击旧世界。旧世界崩溃了，可是当需要建立新世界的时候，自然神論在制宪会議中获得胜利，有神論在国民公会中获得胜利，而純粹的感覚論則被斬首或被迫緘默。"(第263頁)

我們看到，在格律恩先生那里，利用某些教会-历史的范疇来对付历史的这种哲学手法是很低劣的，处在純粹美文学詞句的水平，而这种哲学手法只不过是对他的抄襲品的一种装飾而已。Avis

aux philosophes!〔对哲学家們的警告!〕

我們省略了格律恩先生关于共产主义的論断。历史資料是他从卡貝的小册子中抄来的。他按照心爱的"眞正的社会主义"的手法来解釋"伊加利亚旅行記"(参看"德国公民手册"和"萊茵年鉴")。格律恩先生称卡貝为"法国的共产主义的奧康奈尔",以此来証明他不仅了解法国情况,而且也了解英国情况(第 382 頁),然后他补充說:

"如果他有权力并且知道我对他持有什么看法和关于他写了些什么,那末他会把我送上絞架。这些鼓动家目光短淺,因而对我們这班人說来是危險的。"(第 383 頁)

蒲　魯　东

"施泰因先生自己給自己頒发了关于思想貧乏的出色的証据,因为他把这位蒲魯东說成是 en bagatelle〔一錢不值的人〕"(参看"二十一印张"第 84 頁)。"为了考察这个活現的邏輯,当然需要有某种比陈旧的黑格尔式的廢話更多的东西。"(第 411 頁)

只要举出几个例子就足以說明,在这一章里格律恩先生是依然故我。

他在第 437—444 頁上翻譯了蒲魯东从政治經济学上論証財产是不可能的几段話,最后他感叹地說:

"这种对財产的批評是对財产的全面分析,我們沒有什么可补充的!我們不打算在这里写新的批評来重新消除生产的平等,消除平等工作者的分散性。在上面我已經作过必要的暗示,其余的〈即格律恩先生沒有暗示过的东西〉将在建立新社会时,在确立眞正的占有关系时加以說明。"(第 444 頁)

格律恩先生就是这样竭力避免談論蒲魯东的政治經济学观

点，同时企图凌駕于这些观点之上。蒲魯东的一切証据都是錯誤的，但是格律恩先生只是在别人指出这些錯誤的时候才会看見这些錯誤。

格律恩先生只是逐字抄录了"神圣家族"中对于蒲魯东所提出的批評意見，这就是說：蒲魯东从政治經济学的观点出发批評政治經济学，而从法学的观点出发批評法。但是他完全沒有了解[这里究竟是怎么一回事，以致忽略了最本质的东西，即忽略了关于蒲魯东提出法学家和經济学家的幻想来反对他們的实踐这一論断，并且在解釋上述原理时說出了一些毫无意义的話]。

蒲魯东的"論人类秩序的建立"[152]这一著作中包含的最重要的东西是他的 dialectique sérielle〔系列辯証法〕，即試图提供一种思維方法，这种方法将以思維的过程来代替各个单独的思想。蒲魯东从法国人的观点出发，寻求实际上和黑格尔所提出的辯証法相似的辯証法。因此，同黑格尔的密切关系在这里是实在的，而不是幻想的类似。所以，对于已經批評过黑格尔辯証法的人来說，要批評蒲魯东的辯証法是不难的。但是对"眞正的社会主义者"无論如何不能提出这样的要求，甚至連被他們当作自己人的哲学家費尔巴哈也未能作到这一点。格律恩先生企图以眞正可笑的手法逃避自己的任务。正当他应当运用自己的德国重砲的地方，他开了一个不成体統的玩笑。他从蒲魯东那里翻譯了几頁之后，突然以夸張的、美文学式的 captatio benevolentiae〔企图博得好感的〕詞句宣布：蒲魯东及其整个的 dialectique sérielle〔系列辯証法〕只不过是假装学者。不錯，他急忙用感叹的口气安慰他說：

"唉，我亲爱的朋友，至于談到学問〈和"讲师"〉，請不要受騙，我們应当忘記我們的小学教师和大学机器〈施泰因、雷博和卡貝除外〉那样辛辛苦苦地、

像我們和他們都感到的那样令人厌恶地努力教給我們的一切。”(第457頁)

为了証明現在格律恩先生已經不是“那样辛辛苦苦地”，虽然，可能仍然是“那样令人厌恶地”学习，他于11月6日在巴黎开始写自己的社会主义著作和书信，而到翌年1月20日就“必然”不仅結束了自己的著作，而且結束了对于“整个过程的眞实的一般印象”的描述。

五

“霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士”或“眞正的社会主义”的預言

“新世界或人間的精神王国。通告”[153]

我們在序言中讀到：“沒有一个人曾表达出我們的一切痛苦、一切苦难和希望，簡言之，一切使我們的时代深切感到不安的东西。在这場怀疑和希望的痛苦斗爭中，这个人应当越出自己的精神孤独状况，并給我們揭开謎底，这个謎体現为異常鮮明的形象，从四面八方包圍我們。这个人，我們的时代所期待的人，出現了。这就是霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士。”

这样一来，这段話的作者奥古斯特·貝克尔竟让一个智慧极其有限和品质非常可疑的人来劝导了自己，相信了他所說的話，似乎确实連一个謎也沒有得到解答，連一种能动的力量也沒有覚醒；已經席卷了一切文明国家的共产主义运动，据說只不过是一个沒有核的空胡桃，只不过是一只巨大的世界母鸡在沒有公鸡协作的情况下所生的一个世界蛋；而胡桃的眞正的核和为整个鸡籠增光的眞正的公鸡，就是霍尔施坦的格奥尔格·庫尔曼博士！……

但是，这只巨大的世界公鸡实际上是一只最普通的閹鸡，它曾經受过瑞士的德国手工业者的餵养，而且它逃不开自己的命运……

我們决不认为霍尔施坦的庫尔曼博士完全是个普通的江湖騙

子和狡猾的騙子，他自己絲毫不相信他的靑药有特效的力量，他的整套的长寿术所指的仅仅是如何維持自己的生命；不，我們非常了解，这位替天行道的博士是一个唯灵論的江湖騙子，是个篤信宗教的騙子，是个神秘主义的滑头，然而，他和他的一切同类一样不擇手段，因为他这个人物和他的神圣的目的紧密地結合在一起。問題在于，神圣的目的永远同神圣的人物最紧密地結合在一起，因为它們具有純粹唯心主义的性质，并且只存在于头脑中。一切唯心主义者，不論是哲学上的还是宗教上的，不論是旧的还是新的，都相信灵感、启示、救世主、奇迹創造者，至于这种信仰是采取粗野的、宗教的形式还是文明的哲学的形式，这仅仅取决于他們的教育程度，就像他們消极地还是积极地对待对奇迹的信仰，也就是說，他們是創造奇迹的牧师还是这些牧师的信徒，以及他們所追求的是理論的目的还是实踐的目的，都仅仅取决于他們的毅力、性格和社会地位等等一样。

庫尔曼是一个很有毅力的人，并且很有哲学修养；他絕不是消极地对待对奇迹的信仰，同时，他所追求的是具有完全实踐性质的目的。

奥古斯特·貝克尔只是在民族的精神痼疾上和庫尔曼相同。这个善良的人“怜憫那些不能够理解时代的意志和思想只能通过单个的人来表达的人們”。在唯心主义者看来，任何改造世界的运动只存在于某个上帝特选的人的头脑中，世界的命运取决于这个把全部智慧作为自己的私有財产而占有的头脑在宣布自己的启示之前，是否受到了某块現实主义的石头的致命打击。“难道不是这样么？”——奥古斯特·貝克尔用挑战的口气問道。“把当代所有的哲学家和理論家集合在一起，让他們去議論和表决，請看，这会

得出什么样的結果!"

在思想家看来,整个历史发展都归結为历史发展进程在"当代所有的哲学家和理論家"的"头脑"中形成的理論抽象,既然不可能为了"議論和表决"而把这些"头脑""集合在一起",那末就必需有一个作为所有这些哲学家和神学家的头脑的頂峰、这些头脑的鋒芒的神圣的头脑,这个頂峰的、**銳利的头脑**就是各个**愚鈍的头脑**的思辨的統一,就是救世主。

这个头脑体系也如它与之有些类似之处的埃及金字塔一样古老,也如同它不久前在其首都那里以刷新形式复活了的普魯士王国一样新穎。唯心主义的达賴喇嘛們和眞正的达賴喇嘛有共同的地方,即他們都甘願使自己相信,似乎他們从中获取食物的世界离开他們的神圣的粪便就不可能存在。只要这种唯心主义的狂想成为**实踐的**狂想,立即就会暴露出它的**有害的**性质:它的僧侶的权势欲、宗教的狂热、江湖騙子的行徑、敬神者的虛伪、篤信宗教者的欺騙。奇迹是从思想王国通向**实踐**王国的驢桥。霍尔施坦的格奧尔格·庫尔曼博士先生就是这样的驢桥;他感受到了天启,因此他的那些有魔力的話,一定会把最稳固的山移动;对于那些有耐性的、本身沒有足够的力量来用天然的火药炸毀这些山的人們来說,这是一种安慰;对于那些不能够看出革命运动中形形色色的分散的現象之間的物质联系的瞎子和懦夫来說,这是一个避难所。

"直到現在",——奧古斯特·貝克尔說,——"还缺乏联結点"。

圣格奧尔格毫不費力地克服了一切現实的障碍,把一切現实的物变成了观念,并宣布自己是它們的思辨的統一,因此他才有能力"統治和支配"它們:

"观念的社会是世界。而这些观念的統一支配和統治着世界。"(第138頁)

我們的先知在这个"观念的社会"中随心所欲地发号施令。

"我們将以我們自己的观念为指南到它那里去旅行，并且最仔細地观察一切，因为我們的时代要求这样做。"(第138頁)

眞是廢話的思辨統一!

但是紙張是容忍你在它上面乱写的，而領受了先知奉贈的神諭箴言的德国讀者又是那样不熟悉自己祖国的哲学发展，甚至沒有看出偉大的先知在自己的思辨的神諭中只是重复着最陈腐的哲学詞句，使这些詞句适合于自己的实踐目的。

正如医学上的妙手回春的神医和起死回生的仙丹是以对自然界規律的无知作为自己的基础一样，社会領域中的庸医和万应灵药也是以对社会規律的无知作为自己的基础，而我們的霍尔施坦的庸医正是一位来自尼德尔埃普特的社会主义的創造奇迹的牧师。

这位創造奇迹的牧师首先告訴他的綿羊說：

"我看到上帝特选的人在我面前集会，他們还在我以前就在口头上和事实上渴望为我們的时代謀幸福，而現在他們来到这里为的是听我訴說关于人类的欢乐和悲哀。"

"已經有不少人以人类的名义說話和写作，但是还沒有一个人說明人类的病症究竟在什么地方，人类希望什么，等待什么，以及怎样才能实現自己的願望。而我所要說明的正是这一点。"

他的綿羊相信了他。

在把陈腐的社会主义理論归結为最空洞和最一般的抽象的这个"圣灵"的全部創造物中，連一点独創的思想也沒有。甚至在語气上和文体上也沒有一点独創的东西。别人已經更成功得多地摹

仿了圣經的神圣文体。在这方面庫尔曼以拉梅耐为榜样，但是他仅仅是拉梅耐的諷刺画像。我們要向讀者指出他的文体优美的几个典型：

"首先告訴我，当你想到你在永恒中会成为什么样子的时候，你有什么样的感覚？

許多人嘲笑地說：'永恒与我有什么关系？'

其他的人擦擦眼睛并且問道：'永恒是什么呀？'

其次，当你想到你将被坟墓吞沒的时刻，你有什么样的感覚？"

"于是我听到許多人的声音。"——其中有一个人說道：

"最近傳播着这样一种学說，认为精神是永恒的，认为它的死亡只不过是重新溶解到誕生了它的上帝里面去。但是那些宣傳这种学說的人不能告訴我，我还会剩下什么？啊，最好是我根本不出生！即使我自身不会消灭，噢，我的双亲、我的姐妹、我的弟兄，我的儿女和所有我喜爱的人，我什么时候能再見到你們嗎？啊，最好是我从来就沒有看見过你們！"……

"其次，当你开始想无限性的时候，你有什么样的感覚？"……

庫尔曼先生，我們感到发囏，这并不是由于关于死的思想，而是由于你关于死的問題的妄想，由于你的文体，由于你的那些用来影响人心的可悲手段。

亲爱的讀者，一个牧师在自己的綿羊面前把地獄描述得非常热，而使他們的灵魂变得非常温順，他的全部雄辯术的目的仅仅在于使他的听众的淚腺开动，并且只是利用自己教徒們的胆怯来投机，当你听到这个牧师的讲話时，"你有什么样的感覚？"

至于說到"通告"的空洞內容，那末第一部分，或者"新世界"的序言，可以归結为这样一种簡单的思想：霍尔施坦的庫尔曼先生来到世界上，为的是在人間建立"精神王国"、建立"天国"；在他之前誰也不知道什么是地獄，什么是天堂；地獄是迄今存在的社会，而天堂是未来的社会，是"精神王国"；而他自己則是众人所热望

的圣“灵”……

所有这些偉大的思想决不是最神圣的格奧尔格的独創的思想，他本来用不着作一次从霍尔施坦到瑞士的令人疲劳的旅行，用不着越出“自己的精神孤独状况”，降临到手工业者中間，向他們“表露自己”，以便向“世界”显示这个“幻象”。

至于說到关于霍尔施坦的庫尔曼博士先生是“众人所热望的圣灵”的思想，那末这种思想当然是而且永远是他的絕无仅有的私有財产。

因此，我們这位圣格奧尔格的圣书，根据他自己的“启示”，是按照以下的規划展开的：

他說：“它将通过人間的形象展示出精神王国，为的是让你們看到它的宏偉并且认清除了精神王国之外别无生路。另一方面，它将摘下你們的悲哀的命运的掩蓋物，为的是使你們看到自己的悲哀并且认識自己的一切痛苦的根源。然后我給你們指出一条从悲哀的現在通向欢乐的未来的道路。为了达到这个最終目的，大家要在思想上跟随着我到达这样一个高度，从那里望去，那个遙远的境地豁然展現在我們面前。”

由此可見，先知首先使我們看到他的“美好的境地”，他的天国。但是我們所看到的仅仅是一幕已被曲解、被可笑地蒙上一身拉梅耐的衣服、被装飾有从施泰因那里借来的片断回忆录花边的圣西門主义的可怜丑戏。

我們来援引几个关于天国的重要启示，这些启示将給我們提供关于預言方法的观念。例如，我們在第 37 頁上讀到：

“选擇是自由的并取决于每个人的爱好。而人的爱好則取决于他的天資。”

“如果在社会上，——圣格奧尔格武断地說，——每个人都遵循自己的爱好，那末这个社会上所有的一切天資就会彻底得到发展，如果是这样，那末經

常会生产出大家所需要的东西——无論是在精神王国或是在物质王国。因为社会所拥有的天資和力量永远与社会的需要相适应"……"志向和才干成正比例"，也可以参看浦魯东。

在这里，庫尔曼先生与社会主义者和共产主义者的区别仅仅在于他的那些**誤解**，誤解的原因是由于他追求自己的**实践目的**，以及，毫无疑問，由于他目光短淺。他把天資和能力方面的**差别**同**占有的不平等**和由于占有不平等而产生的**滿足需要**的不平等混淆起来，因而同**共产主义**进行**論战**。

我們的先知憤怒地說："在那里〈即在共产主义制度下〉誰都无权比别人具有**任何优越性**，誰都无权比别人**拥有更多的财产**和**生活得更好**……如果**你**怀疑这一点，而且不願意使自己的声音符合于大家的合唱，那末他們会嘲笑**你**，咒罵**你**，迫害**你**并把**你**送上絞架。"(第 100 頁)

尽管如此，庫尔曼有时也完全正确地預言过。

"所以，他們队伍中間所有的人都高呼：打倒圣經！首先打倒基督教，因为这是順从的和奴隶思想方式的宗教！打倒所有一切信仰！我們根本不知道什么是上帝和永生。这是为了他們的利益而使用的〈应当說：神甫为了自己的利益而使用的〉并受到造謠者和騙子手竭力支持的臆說。的确，誰还相信这样的东西，他就是十足的傻瓜！"

庫尔曼同那些根本反对关于**信仰**、关于**順从**和**不平等**，即关于**"等級差别和出身差别"**的学說的人們进行特别激烈的論战。

关于先定的奴隶制的離奇的学說(在庫尔曼的笔下，这个学說同**弗里德里希·罗默尔**的观点特别相似)，神权政体的教阶制以及**他本人的神圣形体**，——这些就是他賴以建立自己的社会主义的基础！

我們在第 42 頁上讀到："每个生产部門都由最熟练的、亲自参加劳动的人来領导，而每个消費部門都由亲自参加消費、对生活最滿意的人来領导。

但是，正如不可分割的社会是靠統一的精神生存一样，它的整个制度是由一个人領导和管理的。而这个人是最英明、最慈善和最神圣的人。”

在第 34 頁上我們看到：

“如果人的精神傾向于善良，那末他只要伸开自己的四肢并移动它們，就可以按照自己的心願发展、建立和构成他自身之內和自身之外的一切。如果人的精神处在良好状态，那末他就应当用自己的全身来感覚这种状态。这就是为什么人吃喝享受，这就是为什么他玩耍、歌舞、接吻、哭笑。”

誠然，认为看見上帝就影响食欲，而精神快乐就影响性的本能的思想，也不是庫尔曼主义的私有財产；但是不管怎样，这种思想能向我們說明我們这位先知的著作中的一些晦澀的地方。

例如，在第 36 頁上：

“二者〈占有和消費〉都取决于他的〈即人的〉劳动。劳动是他的需要的尺度〈庫尔曼就是这样来歪曲以下的原理：整个来說共产主义社会总是有多少天資和力量，就有多少需要〉。因为劳动是思想和本能的表現。而需要也是以它們为基础的。但是，因为人們的天資和需要始終是不同的，并且是这样分配的，前者能够发展，而后者只有在以下的情况下才能得到滿足，即每一个人經常为一切人生产，而且大家所生产的产品按照功劳〈？〉来交換和分配，所以每个人的劳动所得仅仅是价值。”

所有这些同語反复的廢話，以及这些話后面的那些論点和我們为了怜惜讀者而沒有援引的其他言論，对于我們来說，在我們还沒有找到理解先知所追求的实践目的的鎖钥以前，当然始終只是不能透过的黑暗，尽管奧·貝克尔称贊“启示”的“崇高的簡单明确”。不过一切馬上就会清清楚楚。

庫尔曼先生“簡武断地說：“价值按照一切人的〈？〉需要来規定自己。价值总是包含着每一个个人的劳动，以此〈？〉他心里想要什么就可以得到什么。”

在第39頁上我們讀到："我的朋友，你們明白嗎，眞正的人們的社会总是把生活……看作是……**自我教育的学校。同时它希望**成为**幸福的**社会。但是某种类似的东西〈？〉必然要**表現出来**而且成为看得見的〈？〉，否則它〈？〉**是不可能的。**"

霍尔施坦的格奧尔格·庫尔曼先生断言"某种类似的东西"（是生活还是幸福？）要"表現出来"并且"成为看得見的"，因为否則"它"是"不可能的"，他这样說究竟是什么意思呢？他宣称"劳动"包含在"价值"中并且以此（以什么？）心里想要什么就可以得到什么，他这样說又是什么意思呢？最后，他說"价值"按照"需要"来規定自己，这指的是什么呢？如果不記得全部启示的**主要实质**，不記得它的**实踐的实质**，这一切毕竟是无法理解的。

所以我們现在就竭力提供实际的解釋。

我們从奧古斯特·貝克尔那里了解到，霍尔施坦的圣格奧尔格·庫尔曼在国內是很不走运的。他到了瑞士，在那里看到了完全的"新世界"——德国手工业者的共产主义社会。这个正合他的心意，于是他立即迎合共产主义和共产主义者。正如奧古斯特·貝克尔所告訴我們的，他經常"孜孜不倦地为**进一步**改善自己的学說而工作，以便**把它提到**偉大时代的**高度**"，也就是說，在共产主义者中間他 ad majorem Dei gloriam〔为了上帝的极大的荣誉〕，成了共产主义者。

开始一切都很順利。

但是，共产主义的**最重要的**不同于一切反动的社会主义的原則之一就是下面这个以研究人的本性为基础的实际信念，即人們的**头脑**和智力的差别，根本不应引起胃和肉体**需要**的差别；由此可見，"按能力計报酬"这个以我們目前的制度为基础的不正确的原

理应当——因为这个原理是仅就狹义的消費而言——变为“按需分配”这样一个原理，換句話說：活动上，劳动上的差别不会引起在占有和消費方面的任何不平等，任何特权。

我們的先知不能同意这一点，因为先知的欲望是力图成为有特权的、出人头地的、特等的人。“但是，某种类似的东西必然要表現出来而且成为看得見的，否則它是不可能的。”如果沒有实际的特权，沒有感覚得到的欲望，先知就不成其为先知，他就不是实际上的而仅仅是理論上的神人，他就会是哲学家。所以先知应当使共产主义者懂得，活动上，劳动上的差别会引起价値和幸福（或者消費、工資、欢乐，这些都是一个东西）的差别，因为每个人自己决定自己的幸福和自己的劳动，所以由这里得出的結論是，他，即先知，理应比普通的手工业者生活得好① ——启示的实际意义正在于此。

現在我們这位先知的說教中的一切晦澀的地方都清楚了：每一个个人的“占有”和“消費”符合于自己的“劳动”；人的“劳动”是他的“需要”的尺度，因此每个人由于自己的劳动而得到“价値”；“价値”按照“需要”来規定自己；每个人的劳动“包含”在价値中，因而每个人“心里”想要什么就可以得到什么；最后，特等人的“幸福”应当“表現出来而且成为看得見的”，因为否則它就是“不可能的”。

現在这一切无稽之談的含义已經一目了然了。

我們不知道，庫尔曼博士的实际要求实际上究竟比手工业者大多少。但是我們知道，他的学說是一切宗教的和世俗的权势欲的基本信条，是一切伪善地掩飾起来的享乐欲望的神秘外壳，是对

① 此外，在一本沒有发表的讲义中我們这位先知把这一点說得非常露骨。

一切卑鄙行为的装飾，是无数丑行恶事的根源。

我們还应当向讀者指出一条道路，这条道路按照霍尔施坦的庫尔曼先生的断言，是"从这个悲哀的現在通向欢乐的未来"。这是一条令人愉快、令人喜欢的道路，它好似百花盛开的花园里的春天，或者好似春天里的百花盛开的花园。

"春天悄悄地温柔地来到了，——它用温暖的手撫育着蓓蕾，蓓蕾开出花朵，——它呼唤云雀和夜鶯，唤醒青草中的蚱蜢。——让新世界也像春天一样到来。"(第 114 頁及以下各頁)

我們这位先知用眞正的田园詩的笔調描繪从現在的社会孤立状态向团体生活的过渡。正如他把实在的社会变为"观念的社会"，以便"以自己的观念为指南到它那里去旅行，并且最仔細地观察一切，因为他的时代要求这样做"，同样，他把已經在所有文明国家中成为严峻的社会变革的先驅者的現实社会运动，变为安逸的、和平的改变，变为宁靜的、舒适的生活，在这样的生活中世界上的一切有产者和統治者可以高枕无忧了。对唯心主义者来說，現实不过是現实事件的理論抽象，不过是这些事件的观念象征，而現实事件只不过是"旧世界走向灭亡的象征"。

这位先知在第 118 頁上发洩自己的憤怒："你們为什么如此慌忙地抓住今天的現象，要知道，这些現象只不过是旧世界走向灭亡的象征；你們为什么把自己的力量耗費在那些不能滿足你們的願望和希望的意图上？"

"你們不要破坏和消灭擋着你們去路的障碍物，而要繞过和抛棄它們。只要你們繞过和抛棄它們，它們将自行消失，因为它們再也得不到食料了。"

"如果你們寻求眞理并散播光明，虛伪和黑暗就从你們中間消失。"(第 116 頁)

"但是很多人說：'当妨碍我們建設的旧制度还存在着的时候，我們怎能建設新的生活呢？难道不应該早些破坏它嗎？'最有智慧、最有德行和最神圣

的人回答說：'絕不应当。絕不应当。如果你和别人共同住在一所房子里，它已經陈旧了，并且使你感到拥挤和不舒适，可是你的邻居仍然希望住在里面，那末你就不要拆毀它，也不要住在露天，而首先給自己盖一所新的住所，当它建成以后，就可以迁居到里面去，让旧的房屋去听天由命'。"(第120頁)

接着，这位先知用整整两頁的篇幅来介紹如何潜入新世界的規則。然后他摆出气势汹汹的样子。

"但是，对你們来說，团結起来并抛棄旧世界是不够的——你們还要用武器来反对它并且扩大和巩固你們的王国，但不要用暴力，而要用自由的劝說。"

然而，如果为了"用暴力征服天国"，毕竟需要拿起眞实的劍并使自己的眞实的生命遭到危險，那末在这种情况下，这位先知答应让自己的神圣的战士們得到俄国人所謂的永生(俄国人相信，如果他們在战爭中被敌人杀死，他們将在他們生活过的地方复活)：

"那些死在路上的人将会复活，而且将比过去生活得更美好。所以〈所以!〉不要为自己的生命担忧，不要怕死。"(第129頁)

这就是說，——这位先知安慰自己的神圣的战士們，——甚至在手持眞实的武器进行斗爭的时候，你們也不是实际上，而只是表面上冒着生命的危險。

这位先知的学說在各方面都起着安慰的作用，在从他的圣书中援引了这些例証以后，就不应当因为它受到某些善良的笨人的称贊而感到奇怪了。

弗·恩格斯
“眞正的社会主义者”[154]

从写好上述对“眞正的社会主义者”的評論到現在，已經过去好几个月了。在此期間，过去只是时而在这里时而在那里零星出現的“眞正的社会主义”，已經蓬勃地发展起来。它在祖国的每一个角落都有自己的代表，甚至一跃而成为文坛上有一定影响的流派。而且現在它本身已分裂成許多支派，虽然各个支派被德国人的誠恳和科学精神的共同紐带，被共同的意向和共同的目的紧密地联系在一起，但彼此仍有显著的不同，因为各派具有各自独特的个性。因此，用格律恩先生風雅的語言来說，随着时間的推移，“眞正的社会主义的”“一团混乱的光”变成了“井然有序的光”；这一团光凝聚成了星星和星座，在它們柔和的光輝里，德国市民可以无忧无虑地沉溺于他們那种正直获得小量財产的計划，沉溺于他們希望国民中各下层阶級的地位有所提高的幻想。

如果我們不預先仔細地观察一番“眞正的社会主义”的各个最发达的支派，我們就不能跟它分手。我們将会看到，它的每一支派起初怎样在博爱的銀河里浮現，后来又怎样由于开始了氧化发酵过程，由于“对人类的眞正热忱”（正如公认的权威呂宁博士先生所說的），而变为单独的碎片，跟資产阶級自由主义的乳清分离。我們将会看到，它的每一流派后来怎样以星云的状态有时出現在社

会主义的天空，这星云后来又怎样变得愈来愈明亮，最后，宛若焰火，散成一群群闪耀夺目的星星和星座。

其中最老的、最早独立发展的一个支派是**威斯特伐里亚社会主义派**。由于該派同普鲁士王国的警察进行过无比重要的爭吵，由于威斯特伐里亚的进步人物在捍卫发表言論的权利方面表現了热忱，德国公众已經在科倫、特利尔等地的一些报紙上看到了該派的全部历史。因此，我們在这里只把最必要的东西提一下。

威斯特伐里亚社会主义生长在比雷菲尔德地区，产生在条多堡森林里。报紙上曾經出現过一些奥妙的暗示，說它在最早时期带有神秘色彩。但是，它很快就脫离了这个星云阶段，在“威斯特伐里亚汽船”創刊号上就令人惊訝地展現出来并呈現为一群耀眼的星星。我們在赤道以北，因此正像这首古詩所描写的那样：

北方可以看見**白羊**和**金牛**，
巨蟹、**双子**和**獅子**，还有那**室女**头上的花冠。

“**室女**”的存在早就被“好报刊”証实了；“獅子”就是那个凱拉賽人海尔曼，他在威斯特伐里亚星云出現后不久，就离开了好友們，以后以人民論坛[155]的資格，从美国搖动那金色的长发。过了不久，巨蟹“由于命途多舛”当了他的扈从，威斯特伐里亚社会主义虽然因此而过着孀居生活，但仍旧继續活动。双子之一也曾赴美开辟殖民地；当他在那里銷声匿迹的时候，另一个却創作了“未来的国民經济”（参閱呂宁出版的“人民手册”第二年卷）[156]。但这一切各色各样的人物都是比較不重要的。整个这一支派的中心人物是白羊和金牛，他們是眞正的威斯特伐里亚的巨擘，“威斯特伐里亚汽船”正在他們的保护之下平安地破浪前进[157]。

“威斯特伐里亚汽船”长时期保持着“眞正的社会主义”的

mode simple〔简单形式〕。它"夜里沒有一小时"不是为人类所遭受的苦难而流着辛酸之泪。它宣揚人的福音，眞正的人的福音，眞正的、眞实的人的福音，眞正的、眞实的、活生生的人的福音；它竭尽全力地宣揚，但它的力量并不太大。它有一顆温柔的心，爱好牛奶稀飯胜于番椒。所以它的批評带着一种濃厚的温情色彩，它喜欢附和那些像它那样仁慈博爱的評論家，而不喜欢附和最近开始流行的冷酷无情的尖銳評論。它胸怀寬大，勇气不足；因此，即使冷酷无情的"神圣家族"，也受到它的寬恕。它非常誠摯地报道了比雷菲尔德、閔斯德等处关心提高各劳动阶級地位的地方协会在各阶段的活动。它特别重視比雷菲尔德博物館的各次重大事件，为了让威斯特伐里亚的市民和村民知道世界的动态，不惜在每一期的末尾，在"世界大事"每月述評中对于在同一期的其余文章中遭到攻击的同一些自由主义者备加贊揚。此外，它还向威斯特伐里亚的市民和村民报道了維多利亚女王分娩，埃及瘟疫猖獗以及俄罗斯人在高加索吃敗仗等等消息。

很明显，"威斯特伐里亚汽船"是这样一种杂志，它完全可以指望得到一切善良的人們的感戴和弗·施納克先生在"社会明鏡"杂志[158]上給予的最大贊賞。金牛洋洋得意面带笑容地在"眞正的社会主义"的这块多沼澤的牧場上做編輯工作。尽管书报檢查官有时对他的文章加以删削，但他从来沒有感叹說："这是最精辟的地方！"威斯特伐里亚金牛是一条套車的牛，而不是一匹种畜。甚至連"萊茵观察家"也一般不敢譴責"威斯特伐里亚汽船"，特别是不敢譴責奥托·呂宁博士有敗坏道德的行为。总之，可以作这样的断言："汽船"自从被禁止在威悉河航行以来，就只是沿着神秘的被迁移到星星世界的波江的河里漂流[159]（因为在比雷菲

尔德附近沒有其他的河流），这艘“汽船”达到了人类完善的最高境界。

尽管“汽船”使尽了自己的全部气力，但是直到现在，只是进展到“眞正的社会主义”的最簡单的阶段。到1846年夏天，它从金牛下面駛出来，靠近了白羊，或者为了更符合历史，不如說，白羊靠近了它。白羊是一个周游各地的人，眞正站在时代的頂峰。他向金牛說明了現在人世間的眞实情况，认为在目前“現实关系”是最主要的东西，因此必須实行新的轉变。金牛完全同意白羊的說法，从这时候起，“威斯特伐里亚汽船”就显出一幅更加不凡的景象：它是“眞正的社会主义”的一种 mode composé〔复杂形式〕。

“白羊和金牛”认为，实行这一优雅轉变的最好方法就是发表我們对紐約“人民論坛报”[160]的批評；我們曾把这篇批評的原稿寄給該报，該报当时采納了这篇批評稿件。“汽船”現在虽然毫不客气地責难自己的远在美国的獅子（“眞正的社会主义”的 mode composé〔复杂形式〕显得比它的 mode simple〔簡单形式〕勇敢得多），可是，“汽船”相当狡猾，对上述那篇批評加上了一个富有博爱精神的附注：“如果有人把这篇文章看作是‘汽船’的自我批評”(?!)，我們絕不加以否认。

于是，“眞正的社会主义”的 mode composé〔复杂形式〕在經过充分准备之后，現在就沿着新的道路以全速向前疾馳。白羊这个生性好斗的动物，并不滿足于先前那种好心腸的批評；这个威斯特伐里亚羊群的新的头羊充滿战斗的热情，他的怯懦的同志們还沒有来得及阻拦，他就已經挺角向汉堡的格奧尔格·席尔格斯博士撞去了。以前席尔格斯博士在“汽船”舵手的心目中还不是这样坏，可是現在的情况却不同了。可怜的席尔格斯博士代表着

"眞正的社会主义"的 mode simplicissimus〔最簡单的形式〕，而 mode composé〔复杂形式〕尽管自己在不久以前还是非常純朴的，而現在却不能原諒他这一点了。因此，在 1846 年"汽船"9 月号第 409—414 頁上，白羊就毫不留情地在他的"工場"[161]的墙上撞了許多窟窿。我們来稍微欣賞一下这幅景象。

一些"眞正的社会主义者"和 soi disant〔所謂的〕共产主义者，馬馬虎虎地看了一下傅立叶針对資产阶級生活条件而写的光輝燦烂的諷刺作品，就把它們譯成德国市民道德的語言。同时，他們把过去几世紀启蒙者和寓言家所熟知的富人非福的理論发掘出来，作为写作訓誡性长篇文章的材料。格奧尔格·席尔格斯博士还不十分熟悉这种眞正教义的秘密，因此决不认为"富人和穷人一样不幸"。因此威斯特伐里亚的头羊怒气冲冲地挺角向他撞去，这正是"一旦中彩……就会成为世界上最幸福、最得意的人"所应得的惩罰。

对，我們的这只斯多葛派的白羊大声喊道："跟席尔格斯先生的看法恰恰相反，有了財产并不足以使人幸福，我們的絕大部分富人……决不认为自己幸福，这是千眞万确的〈你說得对，誠实的白羊，健康就是一种无論多少黃金都換不来的幸福〉。財主即使不受飢寒之苦，也还有其他的不幸〈例如花柳病，霪雨天气，而在德国还要加上良心的譴責〉，这些不幸的压力他是逃避不了的〈的确，沒有使人不死之药〉。如果观察一下大多数家庭的內部……就会发現其中一切都是腐朽不堪的……丈夫埋头从事股票买卖和經商〈beatus ille qui procul negotiis〔"不經商的人才是幸福的"[162]〕——奇怪的是穷人們还有时間去生儿养女〉……下賤到作金錢的奴隶〈可怜虫！〉，妻子被教育成肚里沒有貨的〈怀孕的时候除外〉、空虛的沙龙太太或只是对洗衣做飯和带孩子感到兴趣〈白羊是否仍然在說"富人"？〉至多也只是对播弄是非感到兴趣的賢妻良母〈显然，我們毕竟完全是在德国的土地上，在这里，"賢妻良母"有絕好的机会献身于"她感到兴趣"的事情；有充足的理由成为极"不幸的人"〉；同时，

双方往往处于經常不断的交战的状态之中……甚至父母与子女之間的关系也因种种社会关系常常陷于破裂”，云云。

我們的作者忘記了一种最大的痛苦。每个“富有的”德国家长都会告訴他說：夫妻間的爭吵过些时候会成为一种需要，坏孩子可以送到巴达維亚去，把他們忘掉，但是，狡黠不听話的僕人目前却是一种不能容忍的“禍害”，甚至在凡夫俗女的伤風敗俗行为日益普遍的情况下，几乎是一种不可避免的“禍害”。

如果巴黎的路特希尔德、菲尔希隆和德卡茲先生，倫敦的賽米尔·琼斯·劳埃德、貝林先生以及韦斯明斯特爵士讀了这种描写“富人”苦楚的文字，他們会多么感激仁慈的威斯特伐里亚的白羊啊！

……“但是，我們在这里发現〈如上面所做的那样〉我們各种关系的压力〈即每平方吋十五磅的大气压力〉同样压在富人身上，——尽管不像压在穷人身上那样厉害——我們便得到一个結論，一个从对我們的各种关系和各种制度的論述中得到的結論：向每个願意认識这一点的人解釋〈也許在“眞正的社会主义”的 mode composé〔复杂形式〕下，比在它的 mode simple〔簡单形式〕下所“得到”的更少〉。富人的不滿情緒，当然不会造成有利于无产者的变革，这需要更强大的发条〈即报刊編輯的笔①〉；同样，說‘众人啊，互相拥抱吧！世界，我吻你’这些話，也毫无用处；但是，匆忙地采取一些小的姑息办法弥补缺点〈譬如說，試图調解上述那些不幸的家务事〉，而把重大的眞正的改良〈大概指的是离婚〉置于脑后，也同样是不值得的。”

把上述“当然”跟后面的“同样”和“也同样是不值得的”等字眼对照一下，就“当然”得到了一个令人悲痛的例子，它說明这位威斯特伐里亚人由于从簡单的“眞正的社会主义”进到复杂的“眞正的

① 俏皮話：«Triebfeder»——“发条”，«Schreibfeder»——“笔”。——編者注

社会主义”，因而在他的头脑里产生了糊塗思想。当我們在下一頁（第 413 頁）上讀到“在政治上先进的各国中……出現了一种沒有任何限制的局面”这样的話时，我們悲痛的心情“同样”也沒有减輕；同一頁上說“利己主义……在革命最輝煌燦烂的时期，在国民公会时期，甚至常常遭受惩罚”（大概是鞭打），这也“同样”說明威斯特伐里亚社会主义多么缺乏历史知識。但是“我們沒有任何理由期望‘我們的白羊’会在以后的工作中得到更好的結論，所以我們也許不会很快就回头来談他”。

我們最好来考察一下金牛的言行。在这期間他忙于“世界大事”，在第 421 頁（1846 年 9 月号）上提出了“仅仅是必須提出的問題”，他毅然投身于政治，即基佐先生在“喧声报”之后用“大政治”这一綽号来称呼的政治。这与簡单的社会主义的初期比較起来，显然是个进步。現在我們来举几个例子。

有这样一种流言傳入威斯特伐里亚：普魯士政府在目前金融困难的压力下，很可能被迫欽賜一个宪法。同时报紙报道說，金融困难籠罩着整个柏林交易所。我們的这条威斯特伐里亚的套車金牛，由于不擅长于政治經济学，tout bonnement〔天眞地〕把柏林政府的金融困难同完全不相同的柏林商人的金融困难混为一談，提出了一个意义深刻的假設：

“……各省等級代議机关也許今年就会联合成全国等級代議机关。因为金融困难依然如故，而銀行显然克服不了这些困难。甚至已經开工的和設計好的鉄路建筑也可能由于金融困难而遭到严重的威胁，在这种情况下国家能够很容易地〈o, sancta simplicitas! 〔呵，神圣的輕而易举！〕〉把几条綫路的建筑担負起来〈聪明絕頂〉，可是，这也是非借債不行的。”

最后一句話是完全正确的。在純朴的威斯特伐里亚，人們仍

旧深信他們是生活在家长制的政府領导之下。甚至在我們这位 mode composé〔复杂形式〕的极端社会主义者看来，普魯士政府竟那样幼稚，仅仅为了利用外債来消除柏林交易所的困难，就会賜予宪法。多么幸福的盲目信仰！

可是，我們这位威斯特伐里亚的套車金牛的灵敏嗅覚，在評論外交政策的文章中表現得最为明显。几个月以前，“眞正的社会主义”的 mode composé〔复杂形式〕嗅到了下述的巴黎和倫敦的新秘密，我們現在把这些秘密报道出来，以供讀者消遣。

九月号。

“法国。——果然不出所料〈除了“不出所料”的东西外，一般說来这位威斯特伐里亚人究竟什么时候还預料过“什么别的”？〉內閣在选举中胜利了。尽管它用尽了一切賄买手段，尽管有昂利謀杀事件的影响……但**旧的**反对派（梯也尔、巴罗）終究是遭到了严重的失敗。**而且**基佐先生再也不能指望有那样一个团結紧密的、quand même〔不顾一切〕支持內閣的保守派了，**因为**保守派已分裂为两部分：以‘辯論日报’与‘时代’为机关报的 conservateurs bornés〔眼光狹小的保守派〕和以‘新聞报’为机关报的 conservateurs progressifs〔进步的保守派〕〈金牛恰恰忘記了，正是基佐先生在对里西奧伊选民发表演說时**第一次**使用了“进步的保守主义”这个用語〉。**一般說来**〈“果然不出所料”，这儿又开始了上面指出过的白羊的那种稀奇古怪的前后不連貫的笔法〉，仅仅环繞着該由梯也尔还是該由基佐当部长这一点打圈子的各种抽象政治的党派的問題〈这在威斯特伐里亚被叫作“抽象的党派問題”，但那里人們仍认为法国迄今一切都是**“仅仅环繞着这一点”**！〉已經稍微移到了次要地位。政治經济学家們——布朗基等人——被选入議院，也許**因为**这个緣故〈为了启发威斯特伐里亚人〉，政治經济問題也将要被提到日程上来。”〈在威斯特伐里亚，人們关于那里迄今摆在“日程”上的“問題”的概念原来如此！〉（第 426、427 頁）

問：为什么英国貴族要坚持保留对士兵的体罰呢？答：

“如果廢除体罰，就必須建立新的征兵制度；然而**如果有了优秀的士兵，**

就必須**同时有优秀的軍官**〈!!〉，凭自己的劳績，而不是凭金錢和庇护取得职位的軍官。貴族之所以反对'廢除体罰'，**正是因为**一旦这样做，他們就要失去新的屏障——对他們的'幼子'的保障。可是**中产**阶級都正在一步步地夺取优势，并将在这方面获得胜利。"

（这是多么荒唐的說法！英国人对印度、阿富汗等等的远征表明，他們現时并不需要"有优秀的軍官"，无論是优秀的軍官，无論是优秀的士兵，无論是别的新兵征募制度都不是英国中产阶級所希望的，它对于廢除棍子的問題毫无兴趣。而問題全在于"汽船"从某个时期以来在英国所看到的只是中产阶級同貴族的斗爭。）第428頁。

十月号。

法国。——"梯也尔先生丧失了多年屬于他的机关报'立宪主义者报'；这家报紙被一个保守派議員收买了，目前正在慢慢地不显著地〈当然，只有在"眞正的社会主义"的 mode composé〔复杂形式〕看来是"显著地"〉轉到保守营垒里去。梯也尔先生早就威胁說，一旦他到了忍无可忍的地步，他就会重新拿起'国民报'中的那枝旧笔来。他現在显然眞正收买了'国民报'。"

（非常遺憾，"1830年的国民报"是立宪主义者的和奥尔良派的报紙，也就是說，它与梯也尔先生在1846年"显然眞正收买了"的共和派的"1834年的国民报"是根本不相同的。不过"汽船"成了丧尽天良的鬼蜮伎俩的牺牲品。某个厚顏无耻的恶棍和反对善良企图的敌人把几期"海盜-恶魔"悄悄塞給編輯，于是"汽船"却像某个預言者一样，bona fide〔眞心誠意地〕重复这家在道德方面根本不合威斯特伐里亚讀者口味的报紙上所出現的流言蜚語。而"汽船"当然不会怀疑，"海盜-恶魔"至少具有像它那样的道德品质，像它那样充分地认識到报刊的崇高使命！）

"梯也尔先生在采取了这一步驟以后，是否轉为共和主义者，以后就会清楚。"

誠实的凱拉賽人，"是否"一語你不是从"海盜"中引証来的；cela sent la forêt teutoburgienne d'une lieue! 〔在一哩远的地方就可以嗅到此語的条多堡森林的气味！〕——可是，他信賴維护貿易自由的"海盜"，并蓄意賦予法国的 libre échange 〔自由貿易〕的宣傳以一种决不会有的作用和成就。

"我們曾經預言过：所有的工业国都必須走英国所走过的道路，都必須达到英国所达到的目的……这些預言显然并不是完全錯了，因为它們目前正在成为現实。因此，我們这些'不实际的理論家'，显然同那些夸耀自己的經驗、夸耀自己熟悉实际条件的'崇尚实际的人們'一样，显然是非常了解現实关系的〈烏拉！〉，而且我們甚至比那些'崇尚实际的人們'更好地估計到这种关系。"

可怜的条多堡"理論家"！你們甚至連"海盜-恶魔"的"現实关系"都不"了解"！（这些可爱的东西出現在第 479 頁上。）

十一月号。

法国。——"学者們为常常鬧水災的問題徒然地絞尽了脑汁。最初按照科学院的指示把山上茂盛的森林当作禍害的根源砍光了，后来又把这些树林重新培植起来，但禍害仍旧存在。"（第 522 頁）

"学者們""徒然地絞尽了脑汁"去分辨这里最荒誕无稽的說法是什么：（1）难道这位威斯特伐里亚人认为法国科学院能够发布命令，尤其是砍伐森林的命令；（2）难道他认为砍光森林不是为了取得劈柴，取得利潤，而是为了防洪；（3）难道他认为学者們在为寻找这些水災的原因而絞尽脑汁；（4）难道他认为有人曾經把森林当作鬧水災的原因，但是在法国，甚至連三岁孩子都知道砍光森

林正是闹水災的原因；（5）难道他认为森林在法国被重新培植起来了。其实沒有一个地方像在法国那样如此地指責对森林的輕率态度，指責那种只管一味砍伐森林却不顾再度造林的行为（除专門杂志外，可参閱1846年10月和11月"改革报"、"国民报"、"和平民主日报"以及其他反对派报紙）。威斯特伐里亚金牛无論在哪方面都是时运不佳的。如果他听从"海盜-恶魔"，他就会誤入迷途；如果他听从自己的天才，他仍会誤入迷途。

我們看到，"眞正的社会主义"在第二阶段在高尚的政治舞台上建立了丰功偉績。同过去关于若干"世界大事"的报道比較起来，是多么具有洞察力，多么深思远虑！对"現实关系"的知識是多么深刻！然而在"汽船"看来，最重要的"現实关系"是普魯士王国軍官們的地位。从某个时期起在德国各种期刊上不断出現的安內克少尉，比雷菲尔德博物館中关于佩劍的重要爭論以及由此所引起的关于損害名誉的审判案等等，是十月号和十一月号的主要內容。此外，我們还可以看到关于"德意志报"的流产，蒙泰所描写的17世紀灭亡的法兰西叫化子王朝以及其他同样"現实"关系的有趣报道。其中有一个乘号[163]时而在这里，时而在那里出現，它十足地代表着"眞正的社会主义"的 mode simple〔簡单形式〕，它极其天眞地提出了一大堆口号：德国的理論应当和法国的实踐結合起来；必須实現共产主义，以便实現人道主义（第455—458頁），如此等等。这种过去的余音有时在白羊那里，有时甚至在金牛那里冲出来，然而这絲毫也沒有扰乱"現实关系"的神妙的諧和。

我們現在撇下威斯特伐里亚大軍的主力，来观察它的一个支队的演习，这个支队隐蔽在幸福的烏培河谷和一个魁偉的涅墨西斯[164]的裙子下。很久以来，一位名叫弗·施納克的先生就以英仙

的資格把“社会明鏡”当作蛇发女妖① 的盾牌持在手中，对着公众，而且成績很大，不仅公众在“社会明鏡”上面睡着了，而“社会明鏡”也在公众上面睡着了。然而我們的英仙是一位滑稽家。他取得了这一令人景慕的成績以后宣称（在最后一期，最后一頁上）：（1）“社会明鏡”长眠了；（2）为了避免将来发生迟誤，最好經过邮局訂閱。它改正了最后一批印錯的字，就寿終正寢了。

这种对“現实关系”的注意說明我們在这儿正在同“眞正的社会主义”的 mode composé〔复杂形式〕打交道。但是白羊和金牛同我們的英仙仍然有本质的不同。应当为白羊和金牛說一句公道話：他們始終尽可能地忠实于“現实关系”，即威斯特伐里亚的和整个德国的关系。上面讲的白羊的那种令人伤心的情景就是証明；金牛对德国政治生活的充滿感情的描写（这是我們所沒有談到的）就是証明。当他們轉到新观点的时候，他們从 mode simple〔簡单形式〕中带来了朴素的未加粉飾的市儈习气，即德国的現实性。至于維护人，維护德国理論等等，則交給一切乘号以及其他第二流明星去做。“社会明鏡”恰恰相反。司令官英仙尽可能地避开小資产阶級的現实，把利用这种現实的工作交給他的侍从，而自己却神話般地飞入德国理論的以太中去了。而且他持有一种非常固定的观点，因此更可以对“現实关系”表示某种輕視。如果直接的威斯特伐里亚的群星是 mode composé〔复杂形式〕，那末英仙就是 tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne〔德国現有的一切中最复杂的了〕。然而他在大胆的思想的飞翔中，始終是站在“物质基

① 蛇发女妖是希腊神話中的三个生有翅膀和蛇发的女妖怪。根据神話，蛇发女妖的眼睛具有一种魔力，能把一切生物变成石头。其中唯一死去的女妖——米杜薩是被英雄珀修斯杀死的。——譯者注

础"上的，而且这一可靠的眞实基础在斗爭中賦予他一种非凡的勇气，使得谷茲科夫、施泰因曼和奥比茨等先生以及其他优秀人物再过若干年也忘不了。但我們的英仙的"物质基础"主要是这样的[165]：

（1）"只要消除我們社会的物质基础，即私利，人也就会变成另一种人。"（第10期第53頁）

如果經常发表这一陈旧不堪的意見的 mode simple〔簡单形式〕眞的了解到私利是我們社会的物质基础，它就会变成 mode composé〔复杂形式〕，并在我們的英仙的庇护下，就会在虔誠尙礼的境界里过平靜安稳的生活。然而由于它自己并沒有任何物质基础，于是就发生了預言家歌德所描写的情景：

既然連屁股也沒有，
騎士又怎样乘馬呢？[166]

私利这个基础究竟在多大程度上是"物质的"，可以从下面看得很清楚：

"利己主义、私利〈可見二者是相同的，因而"利己主义"也是"物质基础"〉通过人人为己这个原則来腐蝕世界"，云云。（第53頁）

可見，这种"物质基础"是用观念"原則"，而不是用"物质"因素来进行"腐蝕"的。大家知道（如果还不知道这一点，那末在上面提到的地方，英仙自己已經加以說明了），貧困也是"我們社会"的一方面。然而，往下面我們就会知道，不是"利己主义、私利"，au contraire〔相反地〕，是

"超驗性使人类陷于貧困。"（第54頁——以上三段引文均摘自同一篇文章）

既然如此，但願“超驗性”赶快把我們不幸的英仙“从”“物质基础”使他所“陷入”的“貧困”中解放出来吧！

（2）“使眞正的群众行动起来的不是思想，而是‘正确理解的利益’……在社会革命中……渴望拯救的〈!!〉人民的**更高尚的**利己主义〈“渴望拯救的”人民鬪革命！〉对抗保守派的利己主义……人民正是为了爭取自己的‘正确理解的利益’，依靠**道义的**力量和孜孜不倦的热忱，反对一些个人的特殊的粗暴的利益。”（第 12 期第 86 頁）

我們这个“渴望拯救的”英仙，毫无疑問，正“依靠道义的力量和孜孜不倦的热忱”，他的“正确理解的利益”在于：“用更高尚的”沉默的“利己主义对抗保守派的利己主义”，因为如果在这里不使“眞正的社会主义”的 mode composé〔复杂形式〕丢臉，“就不能使任何一个思想行动起来”。

（3）“貧穷是天生有独占性的私有制的后果之一!!”（第 12 期第 79 頁）

（4）“这里**指什么样的**一种联合，**是无法确定的**；**但是**，如**果**作者指資本家的利已的联合，**那末**，他就是忘掉了手工业者反对雇主专横的重要联合!!”（第 12 期第 80 頁）

英仙是比較幸运的。他要制造怎样一种荒誕无稽的东西，那是“无法确定的”；但是，如果他“指”純粹文体上的荒誕无稽，那末，他絲毫也沒有“忘掉”同样“重要的”邏輯上的荒誕无稽！关于联合，我們还要提一提第84頁上給我們提供的关于“特种意义上的联合”的說明，据說“这种联合能够提高无产者的覚悟并建立反对現存条件的、强有力的〈！〉、无产阶級的〈!!〉、协同一致的〈!!!〉反对派”。

我們以前談到格律恩先生的时候，曾經指出过“眞正的社会主义者”的一个习慣，就是通过死背单个的詞句和口号把各种不理解的論断据为己有[167]。Mode composé〔复杂形式〕跟 mode simple〔簡单形式〕的不同之处仅仅在于它匆匆忙忙地囫圇吞下更多的东

西，从而引起了胃中剧烈的疼痛。我們看到了：威斯特伐里亚人开口“現实关系”，閉口“政治經济問題”；无畏的英仙运用“物质关系”、“正确理解的利益”、“无产阶級反对派”。此外，这最后一个明鏡騎士还采用了“金錢封建主义”一詞，然而最好把这个詞留給它的創造者傅立叶去用吧。他沒有細心思索这个术語的含义，以致在第 12 期第 78 頁上断言，这种封建主义“不是創造封建貴族，而仅仅是創造有产貴族”，由此可見：（1）“金錢封建主义”即“有产貴族”，**自己“創造”自己**；（2）“封建貴族”不是“有产貴族”。接着他在第79頁上断言，“**金錢**封建主义”（即銀行家的封建主义，如果继續用形象的話来說，它的陪臣是**小資本家和小工业家**）和“工业”封建主义（它的陪臣是**无产阶級**）是“**一致的**”。

在“物质基础”中，当然还包括明鏡騎士的下述虔誠的願望（这种願望使人想起了一件事：威斯特伐里亚人曾兴致勃勃地期待法兰西議院为他們条多堡人作有关政治經济学的大有**教益**的演讲）：

“然而我們应当指出，从我們所收到的几期紐約的‘人民論坛报’里，我們迄今几乎根本沒有看到……关于美国商业和工业情况的材料……其中缺乏有关美国工业条件和政治經济条件的**富有教益的**报道，而社会改革**毕竟**〈果眞嗎？〉永远是从这些条件出发的”，云云。（第 10 期第 56 頁）

可見，“人民論坛报”这家打算在美国直接进行通俗宣傳的报紙所以遭到指責，并不是因为它不正确地开始从事自己的工作，而是因为它沒有供給“社会明鏡”关于上述事物的“富有教益的报道”，尽管这些事物与它是毫不相干的。自从英仙发現了“物质基础”，而又不知道該把它怎么办以来，他要求每个人在这方面加以說明。

此外，英仙还告訴我們：竞爭使小的中产阶級破产，

"用沉重材料縫制的奢侈衣裳……是非常累人的"(見第12期第83頁。——英仙也許认为綢緞衣裳同环甲一样沉重),如此等等。

为了使讀者絲毫不怀疑我們这位英仙的那些观念的"物质基础"究竟是什么,第10期第53頁上写道:

"谷茲科夫先生首先必須了解一下德国社会科学,这样对被禁止的法国共产主义,对巴貝夫、卡貝……的回忆才不会使他感到惊慌。"

第52頁上写道:

"德国共产主义所要写照的是这样一种社会,那里劳动和享乐是相同的,已經不因为外表的报酬而彼此分离。"

我們从上面看到了,"德国社会科学"以及应当"写照"的社会究竟是什么;而且我們还了解到我們原来絕对不是处身在最好的社会里。

至于說到明鏡騎士的战友們,他們只是一个极无聊的"社会"的"写照"。有一个时期,他們曾扮演德国市民和村民的預言者的角色。不让"社会明鏡"知道,也不征得它的同意,不曾有一个修屋頂的工人从房頂上摔下来,不曾有一儿童失足落水。这种竞爭对"农村日报"来說已經成为一种危險的事情,幸而"明鏡"的社友們很快就停止了这种使人疲劳的活动:社友們由于精疲力尽而相继睡覚了。尽管用一切方法去鼓励他們,向該杂志注入新的力量,但都是徒劳的;蛇发女妖的盾牌(它能把生物变成石头)对同事們起了作用;結果我們这位持有盾牌和"物质基础"的英仙,成了一个孤零零的人——"在行尸之中唯一富有仁爱精神的人"[168];魁偉的涅墨西斯的惊人腰部变得枯瘦如柴,"社会明鏡"也就不复存在了。

願它安息吧!我們現在轉一个方向,找寻一下附近北方天空里另一个更加閃爍的星座。于是 Ursa Major 即大熊星,或称皮特

曼熊少校① 以明亮的尾巴迎着我們放射出燦烂的光芒，他的綽号是七曜星，因为他为了填滿所要求的二十印張[169]，总是以七星同时出現的。这眞是一位勇敢的武夫！他不耐煩四只脚立在天图之上，因此他終于用两只后足竪立，并且武装起来，果眞是：穿上了人的制服，挂上了信念的飾带，佩起了夸耀的肩章，戴上了鼓舞的三角帽，在雄偉的胸膛上挂滿了三級自我牺牲勛章，并插上了憎恨暴君的利刃，准备以尽可能小的生产費用去进行宣傳。我們这位少校穿着美丽如画的服装，站在他的一营兵面前，拔出劍来，发出一声口令：立正！接着发表如下的演說：

士兵們！四十个路易币正从出版社的橱窗高处瞧着我們！英勇地捍卫"无所不包的社会改革"的人們，向四周环顾一下吧，你們是否看到了太阳？这就是向我們預示着胜利的奥斯特尔利茨的太阳，士兵們！

"我們要勇敢地、坚定不移地承认，我們**仅仅为被压迫的穷人的利益，为受欺騙的絕望者的利益**而斗爭。我們所要捍卫的东西沒有絲毫的不彻底，我們所希求的东西不能有絲毫的含糊〈不如說，有某种彻头彻尾的混乱〉，因此，我們是不屈不撓的，无論如何，我們是永远地忠于**人民、忠于被压迫的人民**的。"("萊茵年鉴"第 2 卷卷头語)

枪上肩！立正！举枪！我們在野战条令 14 节和 63 条中按照巴貝夫精神修改了的新社会制度万岁！

"将来是否像我們所預料的那样，当然归根到底是无所謂的，但总跟敌人所想像的不同，总跟迄今的情形不同！千百年来以其无耻的行徑促使人民和人类灭亡的一切卑鄙齷齪的制度，都会毁灭！"("萊茵年鉴"第 2 卷第 240 頁)

見鬼！立正！端枪！从左向后轉！枪放下！擂鼓！前进！然

① Ursa Major 即大熊星，但 Major 一字也有"少校"的意思。——譯者注

而熊按其本性是眞正德国的动物。他以这篇演說博得了普遍的热烈欢呼，从而完成了当代最勇敢的一种行为，于是他就悠然自得，并在一首关于"伪善"("莱茵年鉴"第2卷第129—149頁)的冗长、优雅的詩篇中让他那顆温柔博爱之心，暢吐情思。在我們这个被自私自利的蛆虫所彻底齧蝕了的、腐朽透頂的时代里，有着(唉!)这样一些个人：他們的胸中缺乏一顆火热的心，他們的眼睛从来沒有流过同情的泪水，他們空虛的头脑里从来沒有发出过燦烂夺目的人类热情的閃光。啊，讀者！如果你看到这样的人，让他讀一讀大熊的"伪善"这首詩，他一定会痛哭，痛哭，再痛哭！他一定会发現，他是多么可怜、渺小和赤身裸体，因为他无論是一个神学家、法学家、医学家、国家活动家、商人、清道夫或看門人，都会在这里看到对每个阶层所特有、所独具的伪善所作的独特揭露。他会在这里看到，到处都是伪善，特别是"法学家的伪善是何等該死的可詛咒的东西"。如果这不足以使他懺悔、改过，那末他决不配生在大熊的时代。的确，一定要做一个誠实的、"不老练的"(用英国人的話来說)熊，这样才不会处处嗅到邪恶人世的伪善。大熊无論到什么地方，处处都遇到了伪善，他的遭遇正像他的那位前輩在"李丽的花园"[170]中的境遇一样：

啊！我站在十字街头，
四处听到吃吃的笑声，
看到华而不实、虛有其表的景象。
我要躲开这一切，
我不想看这一切，
我叹息，——
我重新又站在十字街头，
再次举目四顧，

我叹息，忽然間
我从十字街头轉身就走，
最后却又返回原处。

这是十分自然的，因为在我們的腐朽透頂的社会里，怎么能避开伪善！然而这是令人抑郁寡欢的！

"每个人都可以成为 medisant, süffisant, perfid, maliziös〔喜欢誹謗、妄自尊大、背信棄义、阴險詭譎的人〕，都可以成为随便什么样的人，因为**适当的**形式已經找到了。"（第 145 頁）

确实令人悲观失望，特别是在成为大熊时是如此！

"唉！**家庭**也被虛伪所玷污了……虛伪像一条綫，通过家庭，一代一代地傳下去。"

这眞是德意志祖国的家长們可悲的、万分可悲的事情！

他立即开始中魔，
从鼻孔里噴出一个强有力的鬼怪，
野性大发——

大熊又用两只后脚竪立起来：

"万恶的自私自利！你以多么可怕的姿态在人們的头上翱翔！你張着黑色的翅膀，发出呀呀刺耳的声音……万恶的自私自利！……千百万貧穷的奴隶；……在流泪痛哭，控訴哀鳴……万恶的自私自利！……万恶的自私自利！……一群巴力神的祭司……鼠疫的邪風！……万恶的自私自利！……自私自利的恶魔……"（第 146—148 頁）

不习慣工作，
我搔着坚硬的后脑壳。
每一株树都在对我譏笑！
我向打板球的草地哀訴，
那里的草儿修剪得分外漂亮；
然而黃楊却对我嗤之以鼻，
……

最后我疲憊不堪，
躺在人造瀑布飞洒的地方。
我半死不活地臥下、呻吟、流泪，
可是，只有奧烈阿得①的石膏像，
傾听我的哀訴！

但是，整个这首哀歌最大的“伪善”在于：把这篇用平淡无味的美文学詞句和浪漫的回忆拼凑成的东西，冒充为現代社会“伪善”的写照，装腔作势，似乎是为了苦难人类的利益，对这个草人憤慨万分。

稍微了解天图的人，就会知道，大熊在那里跟一个外表看来非常寂寞无聊的人进行推心置腹的談話。这人牵着几条猎犬，名叫“牧夫”。这种談話反复出現在“眞正的社会主义”的星空里，出現在“萊茵年鉴”第2卷第241—256頁上。扮演牧夫这一角色的就是那位澤米希先生，他写的“社会主义、共产主义、人道主义”一文以前已經談到了。一說到他，我們就来到**薩克森派**之中了。他是該派的泰斗，所以他写过关于“薩克森人的状况”的小册子。关于这本小册子，大熊在我們上面提到的地方发出了同情的嘆声，并“极其滿意地”整頁整頁地引証。这些引文已足以說明这本小册子的全貌了，而且順便还說一句，在外国牧夫的著作是找不到的。

尽管牧夫在“薩克森人的状况”中，从他的思辨的頂峰俯就“現实关系”，但是他和他的整个薩克森派都像大熊一样，仍旧完完全全屬于“眞正的社会主义”的 mode simple〔簡单形式〕。一般說来，复杂形式仅以威斯特伐里亚人和“明鏡”的社友为限，其中有白羊、金牛和英仙。因此，薩克森派以及其他各派仅仅是上述簡单的

① 奧烈阿得(Oread)是希腊神話中的女山神。——譯者注

"眞正的社会主义"的进一步发展。

牧夫作为一个市民，作为一个向我們讲述模范的德意志立宪国家的人，首先放出他的一条猎犬攻击**自由主义者**。我們无须去注意这种激烈的抨击性的言論，因为"眞正的社会主义者"的所有这一类冗长文章，无非是把法国社会主义者对同一事物的批評按照**德国的式样**加以平庸的改造而已。牧夫的情形，恰恰同資本家們一样；用他自己的話来說，"由于**盲目地继承**别人的資本"，他占有法国"工人"及其著作家"所生产的产品"（"萊茵年鉴"第2卷第256頁）。他甚至沒有把这些产品按照德国的式样加以改造，因为在他之前别人已經这样做了（見"德国公民手册"，"萊茵年鉴"第1卷等等）。他只是用一些不仅是德国人具有的"盲目性"，而特别是**薩克森人**所独具的"盲目性"扩大了这种"盲目继承"。所以他认为（同上，第243頁），自由主义者贊同"公审程序，目的是利用法厅来练习巧妙的演讲艺术！"因此，牧夫尽管热中于反对資产者、資本家等等，但是他所指的自由主义者与其說是自由主义者本身，还不如說是資产者、資本家所豢养的**僕役即辯护律师**。

我們这位牧夫对自由主义进行的絕頂聰明的研究所得出的結論是值得注意的。"眞正的社会主义"从来还沒有那样坚决地說出自己的反动政治傾向。

"但是，你們……这些无产者……要当心呀！这个自由資产阶級曾經把你們煽动起来，唆使你們进行暴乱（請回想一下1830年吧！）。不要支持它的意图和斗爭……让它单独去斗爭吧。它的一切打算……都只是为了自己的利益。然而首先是**永远不要参加政治革命**，因为这种革命常常是心怀不滿的少数人发动的，他們貪图权力，企图推翻現存政权，把它掌握在自己手里！"（第245—246頁）

牧夫具有領受薩克森王国政府的感謝的最合法的权利，王国

政府至少会授予他 Rautenkrone〔芸香枝的花冠〕[171]以資奖励。如果让德国无产阶級听从他的这一忠告，那末薩克森封建的-小資产阶級的-农民的-官僚主义的典型国家就可以长久安如磐石了。牧夫似乎覚得，对資产阶級取得了統治地位的法国和英国来說是好的东西，对資产阶級还远未取得**統治地位**的薩克森来說，也会是好的。不过，牧夫每天都可以在英国和法国的无产阶級报紙上看到：甚至那里的无产阶級对于那些首先毫无疑問地仅仅代表資产阶級或其某一派的某种利益的問題，也不会是漠不关心的。順便說說，这类問題，在英国就是国家教会的廢除，所謂公債的 equitable adjustment〔公平調整〕以及直接税等等；在法国就是把选举权扩大到小資产阶級，就是市税的廢除等等。

归根到底，整个薩克森的"被称頌的自由思想是一种空喊……无聊的对駡"，这不是因为这样做将一无所得，这样做資产阶級一步也不能前进，而是因为"你們"这些自由主义者，"沒有任何可能去根治这个病态的社会"。第 249 頁。他們更不能做到这一点，因为他們甚至不认为这个社会是病态的。

关于这一点已經够了。牧夫在第 248 頁上放出了第二条經济猎犬。

在萊比錫……"出現了若干完整的**新的**市区〈牧夫知道有这样一些市区，它們**不是作为"新的"**，而是从一开始就**作为旧的**"出現"的〉。同时，由于缺乏某种〈！〉中等租金的房屋，在房屋問題上出現了严重的不均衡現象。每一个房屋建造者都追求高額的租金〈！应当說：**高額的房租**〉，因此，他的房屋只适宜于那些有大家业的家庭租用；由于缺少其他的房屋，这个或那个家庭不得不租賃一些超过它的需要和財力的大房屋。**这样一来**，負債、查封、拒付証书等等現象日益增加了！〈在这个惊叹号之后应当还加上一个惊叹号〉总之，**中产阶級簡直是注定要受排挤的。**"

这条經济猎犬的幼稚天眞，簡直令人惊叹！牧夫看到文明城市萊比錫的小資产阶級，正遭受着在我們看来異常滑稽的破产。"在我們的时代里，人类內部的一切差異都正在消失着"（第251頁），这种現象本来应当使人类快乐，但相反地，却使人类悲伤，并且不得不去探索原因。这种原因人类在建造房屋的投机商的恶毒心計中发現了，这种人为了追求极高的房租，力图使每个小店主迁入宫殿般的建筑里。牧夫用极端笨拙和混乱的薩克森語——不能把它叫作德語——告訴我們，萊比錫的"房屋建造者"是超脫一切竞爭規律的。他們建造了一些非房客所必需的房租比較昂貴的房屋，他們所考虑的不是市場状况，而是"高額的租金"。在其他任何地方，市場状况总是使他們按低价出租自己的房屋，而在萊比錫，他們却能够使市場服从他們自己的 bon plaisir〔专横〕，并迫使房客因付出高額的房租而自遭破产！牧夫把蒼蝇当作大象，把住宅市場供求暫时的失調当作常态，甚至当作小資产阶級破产的原因。然而薩克森的社会主义的这种天眞是可以原諒的，因为它还"做着人值得做的事情，并且人們将因此感激'它'"（第242頁）。

我們已經知道，"眞正的社会主义"是一个很大的忧郁症患者。不过在"萊茵年鉴"第1卷中表現了令人神往的判断勇气的牧夫，也許有希望治好这种病。完全不是这样。在第252、253頁上，牧夫又放出了一条狂吠的猎犬，并使得大熊欣喜若狂：

"在德勒斯頓的射击竞賽会……这个民間的节日里，我們还没有到达草地，迎面便傳来了无法不让吃飽的一群瞎子的手風琴声……听到'艺人們'的江湖話，他們顛倒着自己的四肢来取悅社会，这个社会的組織本身是奇形怪状，被顛倒成丑恶不堪的样子。"

（在牧夫看来，当走绳索者用头倒立的时候，这表示着現今的

被顛倒的世界；轉輪子的神秘意义就是破产；耍鸡蛋的秘密就是一个“眞正的社会主义”的作家的謀生之道，他尽管能“顛来倒去”，但有时也会失手，使自己的整个“物质基础”为蛋黃所污損；手風琴是不能使人吃飽的宪法，鼓是不能使人吃飽的出版自由，旧貨鋪是同样不能使人吃飽的“眞正的社会主义”。沉入这种象征的想像之中的牧夫，唉声叹气地穿过人群，終于像英仙以前一样，产生了一种驕傲感：他是“在恶魔之中唯一富有仁爱精神的人”。）

“而妓院老板在帳幕中干着他們的可耻勾当〈应当写一首长詩〉……卖淫，你这像瘟疫一般的恶魔，是我們現代社会的最新的产物〈不永远是**最新的**，也許还要附带出現私生子〉……我可以說出一个少女被迫向一个陌生人屈膝的故事〈应当写一个故事〉……我能够讲若干完整的故事，然而不，我不願意〈問題在于这些故事他剛才已經讲过了〉……不，它——社会——并不哀怜貧困和誘惑的不幸的牺牲者，但是它也許会把厚顏无耻的皮条匠拉上法官的宝座……不，不，不是他們！他們的所做所为也就是其他一切人的所做所为，他們做生意，也正像所有的人做生意一样”，如此等等。

因此，这位“眞正的社会主义者”滌除了一切个人的罪过，而将它推給不可侵犯的“社会”。Cosi fan tutti〔全都是这样做〕[172]，归根到底，問題只是在于要对整个世界保持友好关系。卖淫是資产阶級对无产阶級的最明显的直接肉体剝削，它使得“产生行动的心中痛苦”（第253頁）及其淡而无味的道德杂碎湯遭到破产，它燃起了复仇的火焰，激起了阶級仇恨，而卖淫的这一最显著的方面是这位“眞正的社会主义者”所不知道的。相反地，他看見妓女时就为沒落的杂貨鋪女售貨員和小縫級女工表示悲伤，因为他已經不能贊美她們是“創造的頂峰”，“浸透了最神圣最令人心曠神怡的芬芳情感的花蕾”了。Pauvre petit bonhomme!〔可怜的蠢材！〕

薩克森社会主义之花是一个小周刊，叫作“紫罗兰。无辜的現

代評論小报"[173]，編輯和出版者是包岑的格·施呂塞尔。因此，紫罗兰原来是报春花①。"特利尔日报"[174]駐萊比錫記者也是这一流人物，他曾在該报（今年1月12日）上这样来描写这些嬌嫩的花朵：

"我們可以把'紫罗兰'当作薩克森文艺的一种进步，一种发展来欢迎；这一刊物尽管很年輕，却竭力使古老的薩克森政治上的不彻底性同現代社会理論調和起来。"

在这些极端的薩克森人看来，"古老的薩克森的不彻底性"还够不上眞正的不彻底性，他們还必須摻进"調和"。眞是"无辜"极了！

我們只看到这些紫罗兰中唯一的一朵。然而：

它虛怀若谷，意深情长，
这是一朵溫柔的紫罗兰[175]。

牧夫朋友在这一期（1847年第1期）上，写了几首經过精心潤色的小詩，献給"无辜的現代的"女士們，以表示尊敬。其中說：

对暴君的仇恨啊！你的刺
裝飾着一切，甚至裝飾着妇女**溫柔的心**——

这个比喻的勇敢精神，也許暫时是以良心的苛責的"刺""裝飾着"我們牧夫的"温柔的心"。

秀丽的臉蛋，
不仅是由于**調情**而泛起紅潮——

难道这位牧夫（他誠然"**能够**讲若干完整的故事"，但因为他**已經**讲过了所以不"**願意**"再讲了，他除了談到"对暴君的仇恨"的刺沒有談到任何其他的"刺"），这位正派的有教养的人，眞正会使太太小姐們"秀丽的臉蛋"由于語意含糊的"調情"而"**泛起紅潮**"嗎？

---

① 双关語：«Schlüsselblume» 是"报春花"，也可以解釋为"施呂塞尔的花"。——編者注

秀丽的臉蛋，
不仅是由于調情而泛起紅潮，
而且还燃燒着神圣光明的、热爱自由的火焰，
像鮮艳夺目的玫瑰一样。

把“热爱自由的火焰”具有的更純洁、更体面、更“光明”的顏色，同“調情”的深紅的火焰区分开来自然是很容易的；这对于牧夫这样一个善于把“对暴君的仇恨的刺”同其他一切“刺”区分开来的人来說，尤其容易。

“紫罗兰”立刻使我們有机会认識了这样一位美人，她的“温柔的心”“装飾着对暴君的仇恨的刺”，她的“秀丽的臉蛋”“燃燒着热爱自由的火焰”。她就是“眞正的社会主义”星空里的仙女（魯易莎·奥托小姐），这位被鎖在反常状态的岩石之上的現代妇女（早已陈旧的偏見在她四周怒号），对阿尔弗勒德·迈斯納的詩，作了“无辜的現代評論”。这是一个眞正独特而令人迷醉的場面：这里德国少女的嬌柔的羞怯和对“詩王”的过分的贊美互相斗爭，“詩王”撥动了女性心灵深处的琴弦，使它們发出了同更深更温柔的感覚相近的欢悅的音响，这种天眞坦率的音响是对歌手的最好的奖賞。請听一听这些天眞直爽的音响所表达的少女心灵的引以为荣的自白吧，这位少女的心灵还不明白这个充滿災难的世界上的很多事情。請听一听，但不要忘記：在純洁的心灵看来，一切都是純洁的。

是的，“迈斯納的詩篇中所包含的深情摯意，人們只可以意会，对于不能意会的人，是不可以言傳的。这些詩篇，是詩人把自己心中的圣物奉献給自由祭坛时燃燒起来的熾热火焰的金光返照；这种返照的光輝，使我們想起了席勒的話：詩人如果不超过他的作品，則将为后世所不齿。这里我們感到，这位詩人本身还超过他的‘美丽的詩歌’〈一点不錯，仙女小姐，一点不錯〉，他

有某种**难以形容的**东西，像哈姆雷特說的，某种**'无法表現出来的'**东西〈你眞是想像丰富的天使呀，你！ 176〉。这种**东西**是許多歌頌自由的新詩人所缺乏的，例如霍夫曼·馮·法勒斯累本和浦魯茲就完全沒有〈难道眞是这样嗎？〉，海尔維格和弗萊里格拉特也只有一部分；也許**这某种东西**就是天才。"

也許这就是牧夫的"**刺**"吧，美丽的小姐！

同一篇文章中說："当然，批評有批評的职責，但在我看来，对于这样的詩人来說，批評却显得異常**笨拙**。"

多么姑娘气啊！ 的确，一顆幼稚的純洁的处女心，同具有那样妙不可言的"某种东西"的詩人比較起来，必然会"显得異常笨拙"。

"我們继續讀下去，一直到最后一首詩，这首詩我們大家都应当永远牢記在心里：

那一天終于来到了……
那一天……
各族人民坐在一起，手拉着手，笑逐顏开，
像一群孩子，坐在天宫之中，
一再举起酒杯，
举起各族人民**友爱的**筵席上**友爱的**酒杯！"

在这以后，仙女小姐就陷入一种意味深长的沉默中，"像一群孩子，手拉着手"。我們不要去打扰她。

然后我們的讀者一定很想进一步认識这位詩王**阿尔弗勒德·迈斯納**和他的"某种东西"。他是"眞正的社会主义"星空里的猎戶，他确实很称职。他佩着寒光逼人的詩歌之劍，披着他的"苦恼的外衣"（阿·迈斯納"詩集"1846 年萊比錫第 2 版第67頁和第 260頁），用神經质的手，掄起神秘的狠牙棒，所向无敌，打倒了一切正义事业的敌人。有一位名叫**摩里茨·哈特曼**的人，跟在他后面当**小犬**，此人也为了捍卫正义的事业，以"杯与劍"（1845 年萊比錫

版）这个标题，发了一陣狂吠。我們的話又从天上回到地上、現在我們和这些英雄們到了一个地方，这儿多年来已經給“眞正的社会主义”提供了大批强壯的新兵，这个地方就是波希米亚森林。

大家知道，波希米亚森林的第一个“眞正的社会主义者”就是卡尔·穆尔。他未能把复兴的事业进行到底；他的时代不了解他，他将自己交給了法庭。猎戶迈斯納决心步这位志士的后尘，至少是在精神方面使他的崇高事业接近目标。在这件事情上，从旁支持这位卡尔·穆尔第二的是摩里茨·哈特曼，即 Canis minor〔小犬〕，他扮演着正直的施魏采的角色，以悲愴的詩篇贊美上帝、国王和祖国，特别在那好心腸的約瑟夫皇帝的陵前，洒下了感恩怀德之泪。至于其余的一伙，我們只須指出，其中似乎迄今还沒有一个人显示了充分的聪明才智，足以担任斯皮格尔勃的角色[177]。

一見便知，卡尔·穆尔第二不是一个平凡人。他向卡尔·貝克詩派学过德語，因此他在表达自己思想时所用的詞藻比东方人还要华丽。在他那里，信仰是“一只蝴蝶”（第 13 頁），心是“一朵花”（第 16 頁），后来又是“一座荒林”（第 24 頁），最后又是“一只兀鷹”（第 31 頁）。在他心目中，黃昏的天空（第 65 頁）

> 又发紅又发呆，像一个
> 沒有瞳仁、光澤和神采的眼眶。

他情人的微笑是“一个向上帝的孩子們諂媚的人間的孩子”（第 19 頁）。

无限的人世苦恼，远比他譬喻丰富的华丽詞藻更使他超群出众。在这一方面，他是卡尔·穆尔第一的眞正的儿子和继承者；他在第 65 頁上指出，“强烈的人世苦恼”是每一个“救世主”首先必須具备的条件之一。就人世苦恼而論，猎戶穆尔的确胜过了他所有

的前輩和对手。听他自己說吧：

"我被苦惱釘死在十字架上了。"(第7頁)"这是一顆献給死亡的心。"(第8頁)"我心情沉悶。"(第10頁)他的"昔日的痛苦在心的荒野中发愁"(第24頁)。"最好是根本不誕生，但死去也不錯。"(第29頁)

心啊，在痛苦的不幸时刻，
冷酷的世界在碌碌瑣事中把你忘却，
用蒼白的嘴唇承认吧，
你的痛苦眞是无法訴說(第30頁)。

在第100頁上他的"許多隐藏的伤口在出血"；在第101頁上，他为了人类的利益，他感到自己是那样痛苦不堪，只有用双手"像老虎鉗一样"，紧紧地摟住胸膛，"才不致使它爆裂"；在第79頁上，他是一只中彈的仙鶴，秋天不能同他的兄弟們飞往南方，而在灌木林里，摇晃着"被子彈射穿的翅膀"，"抖动着华丽的血迹斑斑的羽毛"。这一切苦惱是从哪里来的呢？莫非这一切哀怨都是一般的維特式的爱情煩惱，只是由于我們詩人的个人痛苦而更加加深了嗎？完全不是。我們的詩人固然經历过千辛万苦，然而他善于从他的一切苦痛中揭示出某一普遍性的方面。他时常指出（例如在第64頁上），女人一再恶毒地玩弄他（这是德国人，尤其是詩人的通常遭遇），他平生有过許多不幸的經历；然而这一切只不过是向他証明人世的乖戾和各种社会关系的必須改变而已。他的痛苦并不是阿尔弗勒德·迈斯納个人的痛苦，而是全人类的痛苦，因此他从他的一切悲痛中，仅仅得出了这样的結論：做人是一种很大的艺术和沉重的負担。

心啊，一輩子在这里〈在荒野中〉
学会更輕松地
忍受人生的沉重負担吧！（第66頁）

啊，做人眞是一种甜蜜的忧愁，
充滿幸福的災殃，快乐的痛苦呀！（第 90 頁）

这种高尙的苦恼，在我們这冷漠无情的世界上，只能受到冷遇、侮辱性的回答和譏笑。卡尔·穆尔第二根据亲身的經历，对此深信不疑。我們在上面看到，“冷酷的世界忘却了”他。就这一点来說，他的遭遇确实很坏：

为了逃避人間冷酷的譏笑，
我給自己造起了一間像坟墓一样冷酷的监牢（第 227 頁）。

有一次他又打起精神：

你这面色蒼白的伪君子，誹謗家，
你說哪种苦恼不會把我的心刺痛，
你說哪种高貴的热情不會在我的心中燃燒！（第 212 頁）

可是，他毕竟变得異常沉重起来了，他逃开人世，在第 65 頁上，他逃往“荒野”，在第 70 頁上，他逃上“荒山”。同卡尔·穆尔第一完全一模一样。在那里，小溪向他解說，因为万物都在受苦，例如被鷹撕碎的羊羔在受苦，蒼鷹在受苦，在被風吹得发出呼哧声的芦葦在受苦，这样看来，“人的苦难是多么无足輕重”，因此人只有“欢呼着去死亡”。但是，因为他覚得“欢呼”不会完全出自內心，而“死亡”也不完全对胃口，他于是騎着馬去听“原野的声音”。然而他在那里的遭遇更坏。三个神秘的騎士，魚貫地来到他跟前，用相当殘酷的話劝告他把自己埋葬：

“你不如把自己埋在落叶里，
在潮湿的泥土和青草下死去。”（第 75 頁）

这就是他的痛苦的結局。人們把他和他的悲伤一齐抛棄，他向大自然求援，而他在这儿遇到的也是一些心怀不滿的人和粗野

的回答。卡尔·穆尔第二的痛苦，"抖动着华丽的血迹斑斑的羽毛"，使我們感到十分厌煩，而后我們在第211頁上发現了一首十四行詩，在这首詩里詩人认为必須为自己辯白：

……我沉默地小心地忍受着
我的痛苦和創伤，
我的嘴不屑作无益的悲叹，
沒有力量吹嘘我可怕的經历！！

然而"救世主"不仅应当是一个受苦人，而且应当是一个狂人。所以"在他的胸中滾翻着疯狂的感情冲动"（第24頁）；当他恋爱的时候，"他的太阳就熊熊燃燒"（第17頁），他的"爱情是雷电的閃耀，他的詩篇是暴風驟雨"（第68頁）。我們很快就有实例証明，这种疯狂达到了什么地步。

我們現在浏覽一下猎戶穆尔的几首社会主义的詩。

从第100頁到第106頁，他展开了他的"华丽的血迹斑斑的羽毛"，匆忙地对現社会的不幸作了一次鳥瞰。一陣"强烈的人世苦恼"剧烈发作，他就順着萊比錫的街道疯狂地奔跑。他周圍是夜，他的心也被夜籠罩着。最后，他停了下来。一个神秘的魔鬼走到他面前，以巡夜者的口吻問他：这么晚在街上寻找什么？卡尔·穆尔第二这时候正忙着用他的双手像"老虎鉗"一样紧紧地摟住"有爆裂危險"的胸膛，就用像"熊熊燃燒着的太阳"似的两眼凝視着魔鬼，最后，大声說出这样的話（第102頁）：

从信仰的星夜里醒来，
我借着理性之光看到这么多：
那个在各各他①受折磨的人，

① 各各他(Golgoltha)是耶穌被釘死在十字架上的地方。——譯者注

还没有使世界得救。

卡尔·穆尔第二所看到的就是“这么多”！我們可以凭着心的“荒野”，“苦恼的外衣”，“人生的沉重負担”，凭着我們詩人的“被子彈射穿的翅膀”以及卡尔·穆尔第二視为神圣的一切起誓，不必仅仅为了最后告訴我們这一发現而冒着胸膛爆裂、感染肺炎并招致某一特殊的魔鬼糾纏的危險，黑夜里在街头奔跑！我們还是听下去吧。魔鬼并不因此而滿足。于是，卡尔·穆尔第二就告訴魔鬼說，一个娼妇怎样拉住他的手，从而引起了他千万种痛苦的沉思，这些沉思最后迸发为如下的呼吁：

女人啊！你的不幸
是冷酷无情的社会的过錯！
你是一个悲慘的可怜的牺牲品，
躺在罪恶的異教〈!!〉祭坛上，
使別的妇女的貞操
在家中保持洁白无瑕。

魔鬼現在表明原来是一个极其普通的資产者，他并不贊同这几行詩里配称为“眞正的社会主义”的卖淫制度的理論，却簡单地反駁說：每个人都是他自己幸福的鑄造者，“每个人对自己的罪恶都有責任”，还提出了一些其他的資产阶級的論調。魔鬼指出，“社会是一个空洞的字眼”（他大概讀过施蒂納的著作），并要求卡尔·穆尔继續說下去。后者叙述了他怎样看見了无产者的住宅，听見了孩子們的哭泣。

那儿母亲干癟的乳房，
沒剩下一滴甜蜜的飲料，
那儿孩子在无辜地死去。
可是大自然毕竟〈!!〉神妙地

在乳房里用鮮紅的血
制造一滴滴白色的乳汁。

他认为，誰看到了这种奇迹，誰就不应該悲伤，即使他不能相信基督曾把水变成酒。关于迦拿的娶亲筵席的故事，似乎使我們的詩人对基督教发生了好感。卡尔·穆尔第二的人世苦恼在这里已經变得这样厉害，以致使得他語无倫次。魔鬼資产者极力安慰他，并建議他继續說下去：

在那烟囱噴着浓烟，
笨重的輪子在火中
打着沉重的舞蹈拍子的地方，
我看見一群憔悴的孩子。

卡尔·穆尔第二看到"輪子在火中"，而且还"打着"舞蹈拍子的工厂；究竟是什么，了解到这点倒是饒有趣味的！这样的工厂只能是制造我們詩人那些也"打着沉重的舞蹈拍子"的詞句的地方。接着稍微談到工厂里孩子們的状况。說这些話是要魔鬼資产者掏腰包，这个魔鬼資产者无疑也是个厂主。这位資产者甚至激动地反駁道：这全是无稽之談，这些无产阶級的孩子是一群衣衫襤褸的流氓，我們同他們絲毫无关，一个天才从来沒有因这种小事而毀灭，个别的人是无足輕重的，整个人类才是重要的，就是沒有阿尔弗勒德·迈斯納，人类也会得救。貧穷困苦是人們的命运，而且，

造物主沒有創造好的，
人們再也无法修改。

說罢他就消失了，剩下我們的詩人一个人孤独地站在那里。詩人搖了搖糊塗的脑袋，他想不出什么更好的办法，只有回家去，把这一切逐字逐句地写在紙上，然后再拿去发表。

第109页讲到“一个穷人”要投水自尽，卡尔·穆尔第二很侠义地揣住了他，并追問原因。穷人說，他曾經四处漂泊流浪：

在英国烟囱冒着血红的〈！〉火焰的地方，
我痛苦地看見了，
新的地獄和地獄里的人，
那儿死气沉沉，靜寂无声。

这个穷人在英国看到了稀奇古怪的事情：宪章派在任何一个工业城市中所开展的活动，要超过全德一切政治流派、社会主义派别以及宗教派别活动的总和。想必他自己是“死气沉沉，靜寂无声”。

此后，我渡海到了法国，
看到工人群众热情沸騰，
像火山爆发，
使我胆战心惊，恐怖万分。

这个“穷人”看了这种現象，感到“胆战心惊，恐怖万分”！可見，他就处处看到“貧富的斗爭”，他自己也是“奴隶之一”；因为富人不肯听从他的劝說，“人民胜利的日子还遙遙无期”，因此，他认为他只有投水一死。迈斯納听他說得有理，就放他走开，說道：“再見，我不能再阻拦你了！”

这个愚蠢的胆小鬼，在英国什么也沒有看見，而看到法国无产阶級运动时就胆战心惊，恐怖万分，他那样卑鄙无耻，不去参加本阶級反抗压迫者的斗爭，我們的詩人让他安然地去投水自杀，这做得很好。这个家伙反正是沒有什么用处的。

在第237頁上，猎戶穆尔写了一首“致妇女”的忒提阿斯①式

① 古希腊斯巴达詩人。——譯者注

的頌歌。"现在,正当男子既然胆怯地犯罪的时候",他就号召日耳曼的金发女郎起来,"为自由說一句話"。我們的温柔的金发女郎不一定等待他发出这一号召,早已使公众"胆战心惊,恐怖万分"地看到了一些实例,只要德国妇女穿上长裤,抽起雪茄烟,就有本領做出一番多么崇高的事业。

在分析了我們的詩人对現社会的批判之后,現在我們来看看,他在社会关系上的 pia desideria〔善良願望〕是怎样的。在詩的末尾,我們发現了用支离破碎的散文笔調写成的"調和",这是卡尔·貝克詩集末尾的"复活"的翻版。在"調和"中說:

"人类并不是因为它給了个人以生命就生活下去,奋斗下去。人类本身就是一个人。"这样說来,我們的詩人,既是"个别的人",当然也就"不是人了"。"一个时代将要到来……那时候,人类就会作为一个救世主,作为一个展示一切的神站起来了"……可是这位救世主"几千年"之后才会出現,"这位新的救世主会鼓吹〈他让别人去实行〉大地上一切孩子之間兄弟般的均等的分工"……那时候"犁头将作为精神所籠罩着的大地的象征……作为內心崇敬的标志……而高高升起,大放光芒,冠以玫瑰,甚至比古老的基督教十字架还美"。

老实說,"几千年"以后才到来的事情,对我們簡直是无关紧要的。因此,我們用不着去研究:那时候活着的人会不会由于新救世主的"鼓吹"而前进一寸,他們肯不肯听从一位"救世主",这位"救世主"的博爱理論是否行得通,或者是否有破产的危險。我們的詩人这一次却沒有"看到这么多"。在这一段引文中有趣的只是他对未来的圣物,对牧歌中的"犁头"作了虔誠的頂礼膜拜。在"眞正的社会主义者"的行列里,我們一向所遇到的只是市民;現在我們却已經覚察到,卡尔·穆尔第二也要把穿着盛装艳服的村民介紹給我們了。的确,我們看見,他(在第 164 頁上)从山上鳥瞰一个令人

神往的欢乐的溪谷，那里农民和牧人怀着对上帝的信仰，怡然自得，快快活活地劳动着。

听啊，充满怀疑的心，
穷人会多么愉快地歌唱！

这里穷人“不是卖淫妇，而是孩子，他們的裸体洁白无瑕！”

我明白了：穷苦的人类，
只有当它在农夫的劳动中
得到**极乐的忘怀**和宁静的时候，
才能变得快乐而善良。

为了更明确地向我們說明他眞正的見解，他在第159頁上給我們描写了一个乡村鉄匠的家庭幸福，并希望鉄匠的孩子們

永远不会遇到瘟疫，
那瘟疫，
就是坏蛋或傻瓜們
以狂妄自大的口吻
所說的文明。

当农民的牧歌还沒有和市民的牧歌同时恢复，盖斯納的牧人場面还沒有和拉丰泰的小說同时恢复的时候，眞正的社会主义是决不罢休的。以阿尔弗勒德·迈斯納先生为代表的眞正的社会主义，站到了罗霍夫的“儿童之友”[178]的立場上，并从这一崇高的立場出发宣布：人的使命就是变成农民。誰能想到这位具有“强烈的人世苦恼”的詩人，这位具有“熊熊燃燒着的太阳”的人，这位“大发雷霆”的小卡尔·穆尔会有这样的赤子之心呢？

虽然他像农民一样，留恋幽靜的农村生活，他还是宣称，大城市是他活动的眞正場所。因此，我們的詩人动身到巴黎去了，以便在这里看到

"……工人群众热情沸腾，
像火山爆发，
使我胆战心惊，恐怖万分。"

Hélas! il n'en fut rien〔可惜，此行一无所得〕。他在"国外消息"的一篇巴黎通訊中說，他感到異常失望。可敬的詩人曾到处寻找这些热情沸騰的无产者群众，連当时在大砲声和定音鼓声中表演法国革命的奥林匹克馬戏院[179]都找遍了；但是他找到的不是一些阴郁的有德行的英雄和严酷的共和党人，而只是一群无忧无虑、嘻嘻哈哈的人，这些人对漂亮女人远比对人类重大問題更感兴趣。同样地，他到众議院去寻找"法国人民的代表"，而找到的却只是一小撮脑滿腸肥、大腹便便的空談家。

巴黎无产者沒有举行这样一次小的七月革命来迎接小卡尔·穆尔，使他能够在"胆战心惊，恐怖万分"之中对他們产生一个較好的印象，这实在是不可饒恕的。由于所有这一切不幸，我們可敬的詩人不禁嚎啕大哭起来，他作为一个从眞正的社会主义的腹中吐出来的新約拿，預言塞納河畔的尼尼徽必将傾复①，其細节可参閱1847年"国外消息"上的巴黎通訊；在这篇通訊中，我們的詩人还津津有味地叙述了他怎样把 bon bourgeois du marais〔善良的沼澤里的小市民〕当作一个无产者，以及由此发生的种种奇怪的誤会。

至于他写的"齐斯卡"，我們乐意贈給他自己，因为这本书太枯燥无味了。

我們既然已經談到了詩，就用三言两語提一提我們的弗萊里格拉特于1846年在黑里騷以«Ça ira»为标題所提出的六条呼吁革

① 参看旧約"約拿书"。——譯者注

命的号召。第一条就是一支德国的“馬賽曲”，它歌頌“在奥地利和普魯士都称之为革命”的那个“慄悍的海盜”。对这艘打起独特的旗号，給 in partibus infidelium[180] 的著名的德国舰队輸送强大援軍的船，发出了如下的号召：

把砲口勇敢地瞄准
那滿載財宝的銀色舰队！
让那可怕的海底
埋葬貪求珍宝的欲望吧！

而且，整个歌曲都写得那样輕松愉快，尽管韵律不同，按照“水手們，开船了，起錨吧！”的調子唱起来还是最好不过的。

“这怎么办”（即弗萊里格拉特怎样搞革命）这一首詩要算最典型了。災难的年头来临了，人民食不果腹，衣不蔽体。“哪里弄到面包和衣服呢？”正在这时候，出現了“一个勇敢的小伙子”，他懂得怎样挽回乖运。他把这一群人都領到后备兵軍需庫，把軍服分給大家，他們就在那里穿上了。他們还拿起枪来“試試”，并认为，要是能把枪带走，才“有意思”。这时候我們那位“勇敢的小伙子”忽然想到：“人家也許会把更換衣服的玩笑叫作造反、盜窃和搶劫”，所以必須“为自己的衣服而殴斗一番”。于是决定把鋼盔、軍刀和子彈带都統統拿走，还把一个討飯袋当作旗帜竪起来。他們就这样来到街上。这时候“皇家的部队”出現了，将軍下令射击，而士兵却欢呼着投入这支有趣地換上制服的后备軍的怀抱。由于大家很高兴，就仍然“开玩笑地”向京城进发，在那里可以得到支持。于是，由于这一場“更換衣服的玩笑”，結果“御座倒塌，王冠墜落，国基动摇”，而“人民胜利地昂起了低垂很久的头”。这一切进行得这样迅速，这样順利，以致“无产者大队”中的任何一个成員可能在这全部

过程中連一袋烟都来不及抽完。必须承认，任何地方的革命都沒有像在我們的弗萊里格拉特的脑子里完成得那样愉快和从容不迫。只有害着"普魯士国家总汇报"的忧郁症的人，才会把这种天眞烂漫的、牧歌式的郊游看作是叛国。

我們現在要談"眞正的社会主义者"的最后一个支派，即柏林派。我們也只是从这一派中提出一个有代表性的人物，即恩斯特·德朗克先生来談談，因为他創造了一种文艺創作的新形式，为德国文学立下了卓越的功績。我国的长篇小說家和短篇小說家好久以来就苦于缺乏材料。他們这一行所必需的原料从来还沒有感覚这样缺乏过。法国工厂固然供給了許多可用的材料，然而仍然是供不应求，何况其中許多东西常常立刻以譯品的形式送到了消費者的手中，从而展开了一种对小說家說来极其危險的竞爭。就在这时候，德朗克先生的才能显示出来了：他以蛇夫，"眞正的社会主义"星空里的蛇夫的姿态，高高举起德国警察法这条蟠卷着的巨蟒，把它加工制成"警察故事集"中的許多极有趣的短篇小說。的确，这一套錯綜复杂的、像蛇一样光滑的法律，蘊藏着可供这类写作之用的无比丰富的材料。在每一节中都隐藏着一部长篇小說，在每一条中都隐藏着一部悲剧。德朗克先生身为柏林文人，曾对警察局进行过激烈的斗爭，在这里很可以根据亲身經驗来发揮一番。道路一旦踏出来，不会后继无人，因为这个园地具有丰富的蘊藏。順便說說，普魯士法就是种种紧張冲突和动人場面的无穷无尽的泉源。单是关于离婚、贍养和处女身分方面的法律就給德国整个生产长篇小說的工业提供了足够几世紀用的原料，至于那些关于反常的私人娛乐的章节更不必提了。并且，把这些章节中的一节从詩的角度加以改制，是再容易不过的了；冲突及其結局都

已經是現成的，只要，随便从布尔韦尔、大仲馬或者欧仁·苏的任何一篇长篇小說中摘出一些細节添补上去，一篇短篇小說就做成了。这样一来，德国的市民和村民以及 studiosus juris 或 cameralium〔研究法律或財政的大学生〕将来就有希望得到一整套关于現行法律的注釋，使他們毫不費力地切实精通这門学問，而不沾染一点学究习气。

从德朗克先生的例子我們可以看出，我們的希望并不过分。单是利用国籍法的材料，他就泡制了两篇短篇小說。一篇（警察局里的一件离婚案）讲到黑森选帝侯国一位文人（德国文人常常把文人作为自己作品中的主人公）沒有取得市政局法定的同意就娶了一个普魯士女子。結果，他的妻子和子女就丧失了取得黑森选帝侯国国籍的权利，因此夫妇俩到警察局离婚。这位文人勃然大怒，对現行制度大加叱責，为了这件事一个少尉要求和他决斗，并把他杀死了。警察局里的这些糾葛使得他傾家蕩产。他的妻子由于和外邦人結婚而丧失了普魯士的国籍，現在陷于极端貧困的境地。第二篇关于国籍权的短篇小說讲到一个穷人被从汉堡送到汉諾威，又被从汉諾威送到汉堡，送来送去，前后达十四年之久，他在一个地方尝到了苦役的甜味，在另一个地方領会到了监牢的美妙，并且在易北河两岸遭到了鞭笞。这篇小說以同样的方式描写了只能向警察申訴警察濫用职权的这种弊端。它动人地刻划出，柏林警察执行驅逐失业女僕出境的条例如何助长了卖淫，还有其他一些动人的冲突。

“眞正的社会主义”老老实实地让德朗克先生愚弄了一頓。它把这些警察故事，这些以“恨世和懊悔”[181]的笔調来描写德国小市民悲哀的如泣如訴的作品，当作是对現代社会冲突的描繪；它相

信，在这些作品中进行了社会主义宣傳；它絲毫沒有想到，在法国、英国和美国，这类悲惨的場面是根本不可能有的，虽然在这些国家里占統治的制度是同社会主义完全对立的；它絲毫沒有想到，德朗克先生所进行的不是社会主义的宣傳，而是自由主义的宣傳。在这一点上，"眞正的社会主义"是可以原諒的，因为連德朗克先生自己也沒有想到过这一切。

德朗克先生也写了一些"民間故事"。在这里我們又看到一篇关于文人的小說，它描写了职业作家的貧困，以博得公众的同情。这篇小說似乎感动了弗萊里格拉特，使他写出一首动人的詩，哀求关心文人，他喊道："他們也是无产者呀！"一到德国无产者向資产阶級和其他有产阶級算賬的时候，他們会利用街灯向这些文人先生們，向这个一切卑鄙的阶級中最卑鄙的阶級証明，这些先生們究竟是些什么样的无产者。德朗克先生书中其余的短篇小說，都是一种毫无想像力的杂碎，充分暴露了对实际生活的无知；这些小說的用处仅仅在于：通过一些同社会主义思想格格不入的人的嘴說出德朗克先生的社会主义思想。

此外，德朗克先生还写了一本論柏林的书，这本书达到了現代科学的水平，也就是說，在这本书中可以看到近年来在文献中流行的形形色色的观点（青年黑格尔派的观点、鮑威尔派的观点、費尔巴哈派的观点、施蒂納派的观点、"眞正的社会主义"的观点、共产主义的观点）的混合物。全书最后的結論是：不管怎样，柏林仍然是現代文化的中心，是知識界的中心，是一个拥有 40 万居民的世界城市，巴黎和倫敦可要提防它的竞爭。柏林甚至还有巴黎式的浪漫女子，——可是，天曉得，她們与这个城市是完全相称的！

在"眞正的社会主义者"的柏林派中，还有弗里德里希·扎斯

先生，他也写了一本关于他的精神故乡柏林的书，我們只看到这位先生的一首詩，这首詩刊登在我們馬上就要討論的皮特曼編輯的“詩册”第29頁上。在这首詩里，我們的作者仿效着“列奥納尔作了一个可怕的梦”[182]的曲調，用他只能在德語中找得到的令人非常噁心的字眼和錯誤百出的語法歌頌了“古老的欧罗巴的未来”。扎斯先生的社会主义可以归結为一句話：“風流蕩妇”欧罗巴不久定要灭亡。

墓中的蛆虫是你的未婚夫，
在新婚的笑声中你听見
哥薩克人和韃靼人
爬上你的陈腐的灵床嗎？
你的棺材行将和亚細亚空虛的石棺
并列在一起……
你的龐大的尸体
破裂〈呸，見鬼！〉而化为烏有，
就像門菲斯和巴尔米拉①破裂了〈！〉一样。
衰老的蕩妇，
孤苦伶仃的山鷹
会在你腐朽的脑門上筑巢。

很明显，这位詩人的想像力和他的語言的“破裂”程度不下于他的历史观。

現在我們以这位詩人对未来的展望結束我們对“眞正的社会主义”各星座的观察。在我們的望远鏡前面，的确有一系列閃爍的星座掠过。“眞正的社会主义”大軍所占領的正是天空中最光亮的那一部分！“特利尔日报”这家全心全意拥护“眞正的社会主义”的

① 門菲斯(Memphis)是古代埃及的都城，巴尔米拉(Palmira)是古代叙利亚的城市。——譯者注

报紙，以銀河的形状，环繞着所有这些明亮的星座伸展开来，放射着市民慈善的柔和光芒。只要任何一件哪怕是稍微牵涉到"眞正的社会主义"的事件发生了，"特利尔日报"总是慷慨激昂地出来应战。从安內克少尉一直到哈茨費尔特伯爵夫人，从比雷菲尔德博物館一直到阿斯通夫人，"特利尔日报"都大卖气力，为"眞正的社会主义"的利益而斗爭，弄得滿头都是高貴的汗珠。这家报紙实实在在是一条温柔、慈悲、博爱的銀河，只有在異常稀有的情况下它才变成酸牛奶①。但願它像眞正的銀河那样，沿着自己的河床，安安靜靜地流着，继續以仁慈心腸的奶油和小市民的干酪供应正直的德国市民們；它絲毫用不着担心有人来揩它的油，因为像它那样一碗清湯，哪里还有什么油水。

可是，为了让我們怀着高高兴兴的心情同"眞正的社会主义"分手，它通过"詩册"（海·皮特曼編，1847 年賴希附近的波尔拿出版）給我們准备了一个庆祝会作为收場。在大熊的庇护之下，放出了旋轉焰火，就是在罗馬复活节也看不到比这更明亮的焰火。所有社会主义詩人都自願地或者被迫地供应了几把必不可少的焰火。这些焰火状如麦束，嗤嗤作响，閃閃发光，升到天上，噼啪地散在空中，化作亿万顆星星，把我們黑夜般的四周照耀得如同白昼。但是，可惜好景不长，不消片刻焰火就熄灭了，剩下只是濃烟一片，使夜色比实际上更加漆黑。只有海涅的七首詩，像一顆顆永远閃爍的明星，透过这片濃烟射出光芒，这七首詩出現在这伙人中間，使我們非常惊訝，也使大熊狼狽不堪。但是我們不要为此事感覚不快，也不要担心：这里轉載的許多篇維尔特的作品同这一伙人在

---

① 双关語：銀河(Milchstraße)一詞的字面意思是牛奶路。——譯者注

一起，一定会感到不舒服。我們且来回味这場焰火留給我們的印象吧。

我們在这里发現了一些非常有趣的主題。他們歌頌春天有三四次之多，每次都表現出“眞正的社会主义”所特有的热情。从一切可能的角度来看，摆在我們面前的至少有八个被誘奸的女子。我們在这里不仅看到誘奸的行为，而且还看到誘奸的后果；妊娠的各个主要时期至少都有一个人来代表。接踵而来的当然是分娩，再跟着就是杀嬰和自杀。遺憾的仅仅是席勒的杀嬰的母亲沒有在这里出現；但是，編者可能认为，只要人所共知的“約瑟夫，約瑟夫！”等等[183]的呼喊响彻了全书，也就够了。这些描写誘奸的詩歌究竟是怎样写成的，只要看一段根据大家熟悉的搖籃曲的曲調写的詩就可以了解。在第299頁上，路德維希·克勒尔先生吟道：

母亲啊，痛哭吧，大声痛哭吧！
女儿的心在疼！
哭吧，日夜不停地哭吧！
女儿丧失了貞操！
你的遺訓：“学好吧，我的孩子！”
她却把它当作耳边風！

“詩册”根本是一首犯罪行为的眞实頌歌。除了上述許許多多杀嬰行为以外，卡尔·埃克先生还歌頌了“森林中的暴行”；士瓦本人希勒杀死了自己的五个孩子，約翰·謝尔先生写了一首短詩，大熊則亲自动手写了一首无限长的长詩来加以歌頌。人們好像在德国的市集上，听到手搖風琴师沒完結地反复地說唱凶杀故事：

鮮血淋淋的孩子，你这地獄里的孩子，
說吧，你过的是什么生活？
你的强盜的巢穴，

无数的人都見了害怕。
你这卑鄙的侏儒
謀害了九十六条人命；
你輕而易举地杀害了他們，
砍断他們的脖子和脊骨……

在这些充滿青春活力的詩人和他們的充滿生活温暖的作品中，要进行挑选是異常困难的；不管人的名字叫泰奧多尔·奧比茨，还是叫卡尔·埃克，叫約翰·謝尔，还是叫約瑟夫·施韦澤，本质并沒有区别，所有他們的作品都一样美好。我們就随便抓一个来看看吧。

首先我們就碰上了我們的老友牧夫澤米希。他正努力把春天提到"眞正的社会主义"的思辨的高度(第 35 頁)：

覚醒吧，覚醒吧，春天就要来到……
自由开始以狂飈的步伐，
穿越山谷，无拘无束地奔馳……

这是什么样的自由，我們立刻就会知道：

你們为什么奴顏婢膝地注視着十字架？
自由人不能在上帝面前跪倒，
上帝把祖国的橡树推倒，
把自由之神赶跑！

这原来指的是德国原始森林里的自由，在这些森林的树蔭下，牧夫可以安安靜靜地思考"社会主义、共产主义、人道主义"，随心所欲地培植"对暴君的仇恨的刺"。关于刺我們知道：

沒有一朵玫瑰沒有刺，

因此可以期望，仙女这一朵初放蓓蕾的"玫瑰"不久也会找到自己的"刺"，那时就不会像以前那样"显得異常笨拙"了。牧夫为了"紫

罗兰”的利益——誠然，这些紫罗兰那时还不存在——也进行了活动，作了一首詩，题目和叠句是：“买紫罗兰吧！买紫罗兰吧！买紫罗兰吧！”（第38頁）

N...h...s[1]先生的热心很值得称贊，他努力写了三十二頁平淡无味的詩篇，其中沒有表达任何一点思想。“无产者之歌”（第166頁）就是一个例子。无产者来到了大自然的怀抱，作了冗长的开場白以后，最后（如果我們要叙述一下他們是从哪里走出来的，就会沒有止境，不会有“最后”）发出了这样的呼喊：

大自然哪！你是一切生物之母！
你用爱哺育整个世界，
你让一切共享极乐，
你眞是不可思議地崇高偉大！
請听我們热烈的誓言！
請听我們神奧的决定！
江河呀，你們把这个消息带到海洋里去吧！
春風呀，你把它吹到松林里去吧！

写到这里，抓住了一个新題目，然后又以同样的腔調囉嗦了很久。最后，在第十四节里我們才明白这些人的希求是什么，然而那种希求在这里是不值一談的。

同約瑟夫·施韦澤先生认識一下也不是沒有意思的：

思想是灵魂，一切行动仅仅是肉体；
认識之光是丈夫，行为是妻子。

說到这里，就很自然地联系到約·施韦澤先生所希求的东西，即：

我要像熊熊的自由火焰一样燃燒、噼啪发响，

---

① 諾伊豪斯（Neuhaus, Gustaw Reinhard 1823—1892）。——編者注

直到那叫作死亡的灭火器把每一块燃燒的木片浇灭(第 213 頁)。

他的願望实現了。在这些詩里,他已經尽情地"噼啪发响",而且他是一块"木片",这是人們一眼就可以看出来的;不过他却是一块滑稽的"木片":

我昂着头,握着拳,幸福自由地站着! (第 216 頁)

他的这种姿势应当是无与倫比的。不幸,萊比錫八月暴动[184]驅使他走到街头,在那里他看見了惊心动魄的事情:

啊,可耻、可怕! 我面前是一片食人喝血的景象,
人的嫩芽吸吮着死亡的露珠(第 217 頁)。

海尔曼·艾韦貝克也沒有丢脸。他在第 227 頁上唱起"战歌"来,毫无疑問,凱拉賽人早已在条多堡森林里哼过这支歌:

为自由,为我們胸中的实体,
我們英勇地战斗。

莫非这是一支孕妇的战歌么?

既不是为金錢,也不是为勛章,
也不是出于无聊的嗜好,
我們是为后代而战斗……

在另一首詩里我們知道:

人类的思想是神圣的,
他們的感情也是神圣的,
一切温柔的心灵都由于
这样的思想和感情而衰頹。

正如这一切心灵由于"感情和思想"而衰頹一样,它們由于这些詩句也是可以"衰頹"的。

我們热爱这大地，
热爱它的善和美，
我們在人类純洁的田地上，
孜孜不倦地劳动。

而这片田地所付給我們劳动的报酬，却是这样一些連巴伐利亚的路德維希也都写不出来的惹人伤感的拙劣詩篇。

理查·莱茵哈特先生是一位安靜沉着的青年人。他“以自我发現的安靜平稳的步伐走了許久”，献出了一首祝賀“年輕人类”生日的詩，在这首詩里他只滿足于这样歌頌：

純洁自由的爱情的太阳，
純洁爱情的自由的光明，
爱情与和平的亲密的光明。

我們讀这六頁詩时心里覚得很舒暢。“爱情”出現了六次，“光明”出現了七次，“太阳”出現了五次，“自由”出現了八次，像“星星”、“燦烂”、“白昼”、“喜悅”、“欢乐”、“平靜”、“玫瑰”、“热情”、“眞理”以及生活中其他次等的快慰就更不用說了。誰要是有福气受到这样的歌頌，那眞是死也瞑目了。

但是，我們一旦能够欣賞鲁道夫·施韦尔特莱因先生和大熊这样的巨匠，我們何必留恋拙劣的作者呢！我們且擱下这一切虽然可爱，但确实还很不完美的尝試之作，而去看看登峰造极的社会主义的詩歌吧！

鲁道夫·施韦尔特莱因先生吟道：

“前进！”
我們是生活的騎士。烏拉！（三次）
上哪儿去，你們这些生活的騎士？
我們奔赴死亡。烏拉！

我們吹起号角。烏拉！（三次）
你們的号角发出什么声音呢？
号角发出死亡的吼声。烏拉！
軍队留在后面。烏拉！（三次）
你們的軍队在后面做什么？
它长眠不醒了。烏拉！
听啊！敌人不是在吹号么？烏拉！（三次）
你們好苦啊，可怜的号手！
現在我們奔赴死亡。烏拉！

你好苦啊，可怜的号手！——我們看見，这位生活的騎士不仅以可笑的勇气奔赴死亡，他还以同样的无畏精神闖进胡說八道的泥潭。在那儿他覚得好像虱子在羊毛里那么舒服。往后在好几頁上，这位生活的騎士开"火"了：

我們是这样聪明，知道世上的一切，
生活已經急速地前进……
可是，你划船时掀不起波濤，
幽灵仍在你耳边喧囂。

但願有一个极其坚硬的軀体在这位生活的騎士的"耳边喧囂"，以便打消他乐于同幽灵打交道的嗜好。

啃一口果子！在果子和牙齿之間，
馬上就冒出一个怪影来，
在飞馳中抓住馬鬃，
一个长着馬耳的怪影立刻竖立起来。

这位生活的騎士的脑袋两旁也有什么东西"竖立起来"，但那并不是"馬耳"——

思想的鬈狗在你周圍奔馳，
你心里看中哪个就拥抱哪个吧。

这位生活的騎士的情形和其他勇敢的斗士一样。他不怕死，可是“精灵”，“怪影”，尤其是“思想”却使他和白楊树叶一样发抖。为了摆脱这些东西，他决定放火燒掉世界，决定“冒險制造一次世界大火災”：

破坏——这是偉大的时代口号，
是調和糾紛的唯一法宝；
在认識存在的一切道路上，
让肉体和精神燃燒。
让世界像在坩堝中的矿砂一样，
在火中沸騰起来，鑄成新的样式，
魔鬼用火的审判清洗世界，
这就是世界新紀元的开端。

这位生活的騎士的話眞是一針見血。在偉大的时代口号中，在呼吁走完认識存在的一切道路的号召中，調和糾紛的唯一法宝就是把坩堝中的矿砂燒成肉体和精神，也就是說，使世界新紀元的破坏鑄成火的审判，換句話說，让魔鬼把在开端之火中燃燒的整个世界夺走。

現在让我們回到我們的老友大熊那里去。我們曾談到过他的“希勒之歌”。这首詩一开始就提出了一个偉大的眞理：

蒙上帝之恩的人民，你們是否了解，
作为流浪汉去欢迎世界是多么痛苦；
我們永远也不能获得自由。

大熊迫使我們无可奈何地听完了詳尽无比的全部痛史之后，突然又重新大吟其关于“伪善”的詩篇：

我詛咒你，你这邪惡的世界，
詛咒你，你这黃金偶像；

詛咒有錢的妖魔們，
你們殘酷暴虐，犯下了滔天罪行。
詩人的口对你們讲出了实况眞情：
四周流着无辜的孩子們的鮮血！
我当着你們的面揭发这个眞理，
我正在等待复仇时刻的来临！

看起来大熊的胆量簡直令人吃惊，他当着人們的面从"詩人的口里揭发这个眞理"。然而，大家可以完全放心，用不着为他的肝臟和他的安全担心。富人們一点也不危害我們的大熊，正像我們的大熊一点也不危害富人們一样；大熊认为，人們不把老希勒砍头，就得

把最柔軟的絨毛枕头
小心翼翼地垫在凶手的脑袋下，
让他——为了你們的幸福——在酣睡中忘掉
你們夺去了他的快乐；
当他醒着的时候，就得有两百架竪琴
在他周圍奏着悅耳的音乐，
好让孩子临死时喉嚨里格格的响声
永远不会刺破他的耳膜，不会使他的心房破碎。
还有其他贖罪所需要的东西——
爱情所能提供的最美妙的东西——
那时候，你們也許能摆脫罪行，
而良心也会获得安慰(第 263 頁)。

"眞正的社会主义"的眞理，实际上是一切温情之中的温情！"为了你們的幸福"！"良心的安慰"！大熊年老昏聵，讲起童話来了。大家知道，他仍旧在"等待复仇时刻的来临"。

他的几首"墓地牧歌"比"希勒之歌"还要快活得多。作者先看見埋葬一个穷人，并且听見他的寡妇啼哭；后来他看見埋葬一个年輕人，他是一个陣亡的士兵，是他老父亲的唯一依靠；后来又看見

埋葬一个被母亲杀死的孩子；最后看見埋葬了一个富人。他看見了所有这一切以后，就开始“思索”：

我的眼睛变得明晰，炯炯发光，
看透了墓穴(第285頁)。

可惜他的詩句并不“明晰”，要想看“透”它們是不可能的。

我明白了神秘的东西。

然而，有件事情在他看来是完全“神秘的”，而在全世界看来却是“明白的”，这就是他的詩毫无价值。这位目光銳利的大熊看見“天大的奇迹飞快地发生了”。那个穷人的手指变成了珊瑚，头发变成了絲，这样一来，他的寡妇就发了大財。那个士兵的坟里冒出了火焰，燒毀了国王的宫殿。那个孩子的坟里长出一株玫瑰，玫瑰的清香飄进了母亲的监牢。那个富人来世变为一条毒蛇，大熊还給自己安排了一桩私人乐事：让自己最小的儿子把这条毒蛇踩个稀烂！大熊以为这样“我們大家都会命定长生不死”了。

不过，我們的大熊仍然是有勇气的。在第273頁上，他用霹靂般的声音向“他的不幸”挑战；他敢抗拒它，因为：

有一头猛獅在我心中，
它是那样勇敢，那样强大而敏捷，——
要当心它的鉄爪！

不錯，大熊“感覚到了战斗的欲望”，并且“不怕受伤”。

弗·恩格斯大約写于1847年
1月—4月

按手稿刊印
原文是德文

苏共中央馬克思列宁主义研究院
于1932年第一次用原文出版，
1933年用俄文出版

注　釋

1 “德意志意識形态。对费尔巴哈、布·鮑威尔和施蒂納所代表的現代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判”是卡·馬克思和弗·恩格斯于1845—1846年合写的一部著作。

1845年春天，馬克思和恩格斯已經决定共同写这部著作，而眞正开始写作是在1845年9月。这部著作約有五十印张的手稿，共两卷。第一卷的內容主要是研究历史唯物主义的一些基本原理和批判費尔巴哈、鮑威尔、施蒂納的哲学观点。第二卷的內容是批判各种“眞正的社会主义”的代表。

“德意志意識形态”的写作工作于1846年夏初就基本結束了。这时，第一卷的大部分，即批判鮑威尔、施蒂納的观点的各章（“萊比錫宗教会議”），以及第二卷的大部分都已脫稿。只有第一卷的第一部分（对費尔巴哈观点的批判）的写作工作，在1846年下半年还在继續，而且也沒有完成。

1846年5月，第一卷手稿的主要部分曾由約·魏德迈从布魯塞尔带到威斯特伐里亚，准备請当地的企业家即“眞正的社会主义者”尤·迈耶尔和魯·雷姆佩尔就地出版。但是在1846年7月，当第二卷手稿的大部分已經寄到威斯特伐里亚以后，这些出版商就拒絕刊印“德意志意識形态”了。馬克思和恩格斯从1846年到1847年曾在德国多次为自己的著作寻找出版商。但是，由于警察署方面的阻撓，由于那些出版商——他們是馬克思和恩格斯所反对的派别的有关代表——的拒絕，这些努力并未得到結果。在馬克思和恩格斯的生前，只发表了“德意志意識形态”第二卷的第四章，这是在“威斯特伐里亚汽船”杂志1847年8月号和9月号上发表的。

在“德意志意識形态”第一卷第二章中，有好几頁（本书第98—102頁）在文字上几乎和“社会明鏡”杂志第7期（1846年1月出版，“报道

和評論"栏，第 6—8 頁)上所发表的注明"11 月 20 日于布魯塞尔"的那篇匿名短評完全一样。

在"社会明鏡"杂志第 5 期上("报道和評論"栏，第 93—96 頁)，曾經发表了一篇匿名短評，它的第二部分在有些地方也和"德意志意識形态"第二卷第五章的字句一模一样。

在手稿中并沒有写明这部著作的标題和第一卷、第二卷的題目。它們是根据馬克思的"駁卡尔·格律恩"这篇論文后来按上去的。

"費尔巴哈"这一章中的标題和材料的安排，是根据馬克思和恩格斯手稿边上的批注，按照本章內容本身安排的。

"圣麦克斯"这一章分为两部分："1. 唯一者及其所有物"、"2. 辯护性的評注"。这是根据作者們在本章开始部分所写的指示、根据整章內容来安排的。(在手稿中誤写为"7. 辯护性的評注")

在手稿中，沒有"德意志意識形态"第二卷的第二章和第三章。

在遺留給我們的手稿中，有些地方已經受到了"老鼠的牙齿的批判"。这些根据句子的完整部分所恢复起来的地方，都用方括弧括起来了。从手稿中所发現的遺漏字句，也以脚注形式注明了。在方括弧里也包括一切必要的、少数的、編輯上的增补。——第 1 頁。

2 狄亚多希 是亚历山大大帝的将領們。他們在亚历山大大帝死后为爭夺政权彼此进行殘酷的厮杀。在这場战斗的过程中(公元前 4 世紀末至 3 世紀初)，亚历山大的君主国，即实行軍事管理的这个摇摇欲墜的联盟，分裂为許多单独的国家。——第 9 頁。

3 在"德意志意識形态"中，«Verkehr»(交往)这个术語的含义很广。它包括个人、社会团体、許多国家的物质交往和精神交往。馬克思和恩格斯在这部著作中指出：物质交往——首先是人們在生产过程中的交往，乃是任何另一种交往的基础。"德意志意識形态"中所用的这些术語：«Verkehrsform», «Verkehrsweise», «Verkehrsverhältnisse»("交往形式"、"交往方法"、"交往关系")就是馬克思和恩格斯在当时所形成的生产关系的概念。——第 14 頁。

4 «Stamm» 这个术語在"德意志意識形态"中譯作"部落"。这个术語

在19世紀40年代的历史科学中的含义比今天还要广。它是指具有共同祖先的人們的集合体，包括近代所謂的“氏族”(Gens)和“部落”(Stamm)的概念。在路·亨·摩尔根的“古代社会”(1877)这部著作中，第一次給这些概念下了准确的定义，并作了区别。在这位美国著名的人种学家兼历史学家的这部主要著作中，第一次說明了氏族就是原始公社制度的主要細胞，从而为原始社会的全部历史奠定了科学的基础。恩格斯总結了摩尔根的研究的結果，在“家庭、私有制和国家的起源”(1884)这部著作中，全面地解釋了“氏族”和“部落”这两个概念的內容。——第15頁。

5 罗馬的人民护民官李奇尼烏斯和塞克斯蒂烏斯的土地法，是在公元前367年由于平民反抗貴族的斗爭而通过的。它禁止罗馬市民占有500罗馬亩(約125公頃)以上的国有地(ager publicus)。——第17頁。

6 “德法年鉴”(«*Deutsch-Französische Jahrbücher*»)是在巴黎出版的德文刊物，主編是卡·馬克思和阿·卢格。仅仅在1844年2月出版过第一期双刊号。其中載有馬克思的“論犹太人問題”和“黑格尔法哲学批判导言”以及恩格斯的“政治經济学批判大綱”和“英国状况。評托馬斯·卡萊尔的‘过去和現在’”(見“馬克思恩格斯全集”1956年人民出版社版第1卷第419—451、452—467、596—625、626—655頁)。这些著作标志着馬克思和恩格斯最終地轉到了唯物主义和共产主义。杂志停刊的主要原因是馬克思和資产阶級激进分子卢格之間存在着原則上的意見分歧。

馬克思和恩格斯的“神圣家族，或对批判的批判所做的批判。駁布魯諾·鮑威尔及其伙伴”(1845)(«Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten»)，見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第3—268頁。——第28頁。

7 在恩格斯的“共产主义原理”(1847)中指出，无产阶級革命只有在一切先进的資本主义国家同时发动时才可能胜利，因而不可能在一个国家內胜利，这个結論对于壟断前的資本主义时代来說是正确的。在新的

历史条件下，在壟断資本主义时期，列宁根据他所发現的帝国主义时代資本主义的經济政治发展不平衡的規律，做出了新的結論：社会主义革命可能首先在几个或者甚至在单独一个国家內获得胜利，不可能同时在一切国家或大多数国家內获得胜利。这个新的結論是在列宁“論欧洲联邦口号”(1915)这篇論文中第一次提出来的。——第30頁。

8 “哈雷年鉴”(«*Hallische Jahrbücher*»)和“德国年鉴”(«*Deutsche Jahrbücher*»)是青年黑格尔派的文艺哲学杂志的簡称，該杂志自1838年1月至1841年6月用小型日报的形式以“德国科学和艺术哈雷年鉴”(«Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst»)的名称在萊比錫出版，自1841年7月至1843年1月以“德国科学和艺术年鉴”(«Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst»)的名称出版。該杂志在1847年6月以前由阿·卢格和特·厄赫帖迈耶尔在哈雷編輯，从1841年7月起由阿·卢格在德勒斯頓編輯。——第36頁。

9 萊茵河頌歌是民族主义者經常所引用的德国小資产阶級詩人尼·貝克尔的詩“德国的萊茵”。这首詩在1840年写成后被多次譜成歌曲。——第37頁。

10 指路·費尔巴哈在“維干德季刊”1845年第2卷发表的“因‘唯一者及其所有物’而論‘基督教的本质’”这篇文章。

“維干德季刊”(«*Wigand's Vierteljahrsschrift*»)是青年黑格尔派的哲学杂志，1844—1845年由奧·維干德在萊比錫出版。参加該杂志工作的有布·鮑威尔、麦·施蒂納和路·費尔巴哈等人。——第37頁。

11 費尔巴哈“未来哲学原理”1843年苏黎世和溫特图尔版(«Grundsätze der Philosophie der Zukunft». Zürich und Winterthur, 1843)。——第37頁。

12 指布·鮑威尔的論文“評路德維希·費尔巴哈”，見“維干德季刊”1845年第3卷第86—146頁。——第39頁。

13 黑格尔“历史哲学讲演录”，見“黑格尔全集”1837年柏林版第9卷(G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte»; Werke, Bd. IX, Berlin, 1837)。——第45頁。

14 反谷物法同盟是曼彻斯特的厂主科布頓和布萊特于1838年創立的。旨在限制甚至禁止从国外輸入谷物的所謂谷物法，是为英国大地主的利益实行的。同盟要求貿易完全自由，廢除谷物法，其目的是为了降低工人工資，削弱土地貴族的經济和政治地位。同盟在反对地主的斗爭中曾經企图利用工人群众，可是就在这个时候，英国的先进工人展开了独立的、有着自己政治見解的工人运动(宪章运动)。

工业資产阶級和土地貴族在谷物法問題上的斗爭，由于1846年关于廢除谷物法的法案的通过而告結束。——第47頁。

15 約·艾金“曼彻斯特市外三十至四十英里范圍內的郊区”1795年倫敦版(J. Aikin. «A Description of the Country from thirty to forty Miles round Manchester». London, 1795)。——第56頁。

16 引自“关于商业竞爭的通訊”(«Lettre sur la Jalousie du Commerce»)，見伊·品托“关于流通和信用的論文”1771年阿姆斯特丹版(«Traité de la Circulation et du Crédit». Amsterdam, 1771)第234、283頁。——第56頁。

17 亚·斯密“国民財富的本性和原因的研究”1776年倫敦版(A. Smith. «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations». London, 1776)。——第57頁。

18 “馬賽曲”、“卡馬尼奧拉”、«*Ça ira*»都是18世紀末法国資产阶級革命时期的革命歌曲。最后一个歌曲的收尾的叠句是：“好！就这么办，就这么办，把貴族吊死在路灯柱上！”(«Ah! ça ira, ça ira, ça ira. Les aristocrates à la lanterne!»)——第69頁。

19 让·雅·卢梭“社会契約論。或政治权利的原則”1762年阿姆斯特丹版(J. J. Rousseau. «Du Contract social, ou, Principes du droit politique». Amsterdam, 1762)。——第75頁。

20 “匈奴人之战”(Battle of the Huns)是考尔巴赫于 1834—1837 年所作的一幅著名的画。画中描写了許多陣亡战士的灵魂的战斗，这場战斗是在战場的上空进行的。——第 78 頁。

21 “威斯特伐里亚汽船”(«*Das Westphälische Dampfboot*»)是“眞正的社会主义者”奧·呂宁創办的月刊。1845 年 1 月—1846 年 12 月在比雷菲尔德出版，1847 年 1 月—1848 年 3 月在帕德波恩出版。——第 79、99 頁。

22 指麦·施蒂納的文章“施蒂納的評論者”，这篇文章发表在“維干德季刊”1845 年第 3 卷第 147—194 頁。——第 80 頁。

23 *Santa casa*（圣宮）——人們曾这样称呼馬德里宗教裁判所的建筑物。——第 80 頁。

24 *Dottore Graziano*（格拉齐安諾博士）是意大利假面喜剧中的主人公，假充博学的典型。——第 80、122、252 頁。

25 这里是用布·鮑威尔的“自由的正义事业和我自己的事业”(«Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit». Zürich und Winterthur. 1842) 的第 2 卷的題目来諷刺布·鮑威尔在“維干德季刊”上所发表的那篇評論費尔巴哈的文章(見注釋 12)。——第 81 頁。

26 这里所談的是路·費尔巴哈的几部著作：“新哲学的历史。对萊布尼茨哲学的叙述、分析和批判”1837 年安斯巴赫版 («Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie». Ansbach, 1837)、“比埃尔·培尔”1838 年安斯巴赫版(«Pierre Bayle». Ansbach, 1838)、“基督教的本质”1841 年萊比錫版 («Das Wesen des Christenthums». Leipzig, 1841)，以及 1838 年发表在“哈雷年鉴”上的那篇匿名文章“‘实証哲学’批判”(«Zur Kritik der «positiven Philosophie»»)。——第 82 頁。

27 見“馬克思恩格斯全集”1957 年人民出版社版第 2 卷第 177 頁。——

第 82 頁。

28 俄勒岡問題即北美洲太平洋岸俄勒岡州的占有問題。夺取俄勒岡的斗爭于 1846 年以美英对該州的瓜分而告終。——第 83 頁。

29 布·鮑威尔"复类福音作者的福音史批判" 1841 年萊比錫版第 1—2 卷; 1842 年不倫瑞克版第 3 卷(B. Bauer. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker». Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842.)。

布·鮑威尔"基督教眞相"1843 年苏黎世和温特图尔版(B. Bauer. «Das entdeckte Christenthum». Zürich und Winterthur)。

黑格尔"精神現象学" 1807 年班堡和維尔茨堡版(G. W. F. Hegel. «Phänomenologie des Geistes». Bamberg und Würzburg); 这部著作, 在"德意志意識形态"中是按照"黑格尔全集" 1841 年柏林第 2 版第 2 卷的版本引証的。——第 83 頁。

30 見 "馬克思恩格斯全集" 1957 年人民出版社版第 2 卷第 177 頁及以下各頁, 第 243—246 頁。——第 84 頁。

31 同上, 第 177—179 頁。——第 84 頁。

32 同上, 第 100 頁及以下各頁。——第 88 頁。

33 見莎士比亚喜剧"第十二夜"第二幕第三場。在德文譯本中, "恩典" 应作 Gunst, 現在它被換成了 Kunst (艺术)。这里是文字游戏。——第 92 頁。

34 这句話是从"文学报"上引来的, 見"神圣家族"(見"馬克思恩格斯全集" 1957 年人民出版社版第 2 卷第 183 頁)。

"文学报" («*Literatur-Zeitung*») 是月刊"文学总汇报" («Allgemeine Literatur-Zeitung») 的簡称; 由青年黑格尔派布·鮑威尔于 1843 年 12 月—1844 年 10 月在沙洛頓堡发行。——第 95 頁。

35 見 "馬克思恩格斯全集" 1957 年人民出版社版第 2 卷第 10—11 頁。——第 97 頁。

36 同上, 第 150 頁。——第 98 頁。

37 “萊茵政治、商业和工业日报”(«*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*») 是1842年1月1日至1843年3月31日在科倫出版的日报。該报系萊茵資产阶級代表創立，对普魯士专制政体抱有对立情緒。該报曾吸收几个青年黑格尔分子撰稿。1842年4月馬克思开始为“萊茵报”撰稿，同年10月起，成为該报編輯之一。“萊茵报”也发表了恩格斯的許多文章。在馬克思担任編輯期間，該报日益具有明显的革命民主主义性质。政府当局对“萊茵报”进行了特别严格的檢查，后来把它封閉了。——第99頁。

38 見席勒的戏剧“华倫斯坦之死”第四幕第十二場。——第101頁。

39 見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第127—136頁和第138頁。——第101頁。

40 “綠樹同我有什么关系呢？”(«Was jehen mir die jrinen Beeme an?»——用柏林方言写的)，見海涅“旅行札記。珞珈浴場”第4章(非原句)。——第106頁。

41 指麦克斯·施蒂納的著作“唯一者及其所有物”1845年萊比錫奧托·維干德出版公司版 (Max Stirner. «Der Einzige und sein Eigenthum». Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1845)，它是在1844年底問世的。——第106頁。

42 指的是批判施蒂納著作的文章：施里加的論文“論‘唯一者及其所有物’”，載于“北德意志杂志”1845年5月号；费尔巴哈的論文“因‘唯一者及其所有物’而論‘基督教的本质’”，載于“維干德季刊”1845年第2卷；赫斯的小册子“晚近的哲学家”1845年达姆斯塔德版 («Die letzten Philosophen». Darmstadt, 1845)。施蒂納回答了这种批判并在“維干德季刊”1845年第3卷上发表了一篇論文“施蒂納的評論者”，以維护自己的著作。这篇論文在“德意志意識形态”中被諷刺地称为对施蒂納著作的“辯护性的評注”。——第106頁。

43 瑞琴特街 (Regent Street) 是倫敦的大街之一。——第115頁。

44 黑格尔“哲学全书綱要”1817年海得尔堡版 (G. W. F. Hegel. «En-

cyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse». Heidelberg, 1817)。这一著作分为三部分：（1）邏輯；（2）自然哲学；（3）精神哲学。——第 120 頁。

45 黑格尔"自然哲学讲演录"，見"黑格尔全集" 1842 年柏林版第 7 卷(G. W. F. Hegel.«Vorlesungen über die Naturphilosophie»; Werke, Bd. VII, Berlin, 1842)。——第 120 頁。

46 *Jacques le bonhomme*(乡下佬雅各)是在法国諷刺农民的綽号。——第 127 頁。

47 塞索斯特雷斯是古埃及傳說中的法老。——第 130 頁。

48 艾曼奴伊尔 (Emanuel) 是让·保尔的小說"格斯彼尔，或邮犬的四十五天"中的人物。——第 133 頁。

49 *Integer vitae scelerisque purus*（无可非議和清白无罪的人）——賀雷西"頌詩集"第 1 卷頌詩第 22 篇第 1 节。——第 135 頁。

50 亚里士多德的著作"論灵魂"。——第 138 頁。

51 黑格尔"哲学史讲演录"第 3 卷；見"黑格尔全集" 1843 年柏林第 2 版第 15 卷 (G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», Bd. 3; Werke, 2-te Aufl., Bd. XV, Berlin, 1843)。——第 143 頁。

52 忠实的埃卡尔特 (Der treue Eckart) 是德国中世紀傳說中的人物，是忠实的人和可靠的捍卫者的典型。——第 147 頁。

53 黑格尔"邏輯学" 1812—1816 年紐倫堡版 (G. W. F. Hegel. «Wissenschaft der Logik». Nürnberg, 1812—1816)。这一著作分三部分：（1）客观邏輯、存在論 (1812 年出版)；（2）客观邏輯、本质論 (1813 年出版)；（3）主观邏輯或概念論 (1816 年出版)。——第 148 頁。

54 引的是路·費尔巴哈的論文"关于哲学改革的临时綱要"，該文刊載于"現代德国哲学和政論軼文集"（«Anekdota zur neuesten

deutschen Philosophie und Publicistik») 第2卷，該軼文集于1843年由卢格在瑞士(苏黎世和温特图尔)出版。——第160頁。

55 1848年革命前，在柏林大街上和在动物園內禁止吸烟，在这些地方吸烟有被处罰款或体罰的危險。——第163頁。

56 德国給西里西亚波兰人起的諷刺性綽号。——第165頁。

57 指的是"鴉片战爭"(1839—1842)，这是英国对中国的侵略战爭，这次战爭使中国开始变为半殖民地。——第168頁。

58 黑格尔"宗教哲学讲演录"第2卷；見"黑格尔全集"1840年柏林第2版第12卷 (G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Philosophie der Religion», Bd. 2; Werke, 2-te Aufl., Bd. XII, Berlin, 1840)。——第174頁。

59 指的是弗·培根的著作："論科学的价值和发展"(«De Dignitate et Augmentis Scientiarum»)，1623年出版于倫敦；"新工具"(«Novum Organum»)，1620年出版于倫敦；"政治道德論文集"(«The Essays or Counsels Civil and Moral»)，生前的最后一版于1625年在倫敦出版。——第176頁。

60 *Ecce iterum Crispinus*(又是克里斯平)——尤維納利斯的諷刺詩第4篇就是这样开始的，这首詩(在第一部分中)痛斥罗馬皇帝多米齐安的一个宫臣克里斯平。这句話的轉义是："又是这个家伙"或"又是这个东西"。——第176、237頁。

61 自由的两个朋友(Deux amis de la liberté)是克偉索(Kerverseau)和克拉夫廉(Clavelin)的笔名，他們在18世紀末19世紀初用这个笔名在巴黎出版了多卷集的著作"1789年的革命史"(«Histoire de la Révolution de 1789»)。——第183頁。

62 布朗宁"大不列顛的內部状况和財政状况；前面附有关于大不列顛的对外政策以及法国、俄国、奥地利和普魯士的統計和政策的概論"1834年倫敦版(G. Browning. «The Domestic and Financial Condition of Great Britain; Preceded by a Brief Sketch of Her

Foreign Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia, Austria, and Prussia». London, 1834)。——第187頁。

63 庫弗尔格拉班 (Kupfergraben) 是柏林的运河和它的河岸街之一。黑格尔曾住在这个地方。——第190頁。

64 摘自霍夫曼・馮・法勒斯累本的詩篇“只在德国!”——第191頁。

65 伊・康德“实踐理性批判”(I. Kant. «Kritik der practischen Vernunft». Riga, 1788)。——第201頁。

66 “道德协会”(«Tugendbund»)是1808年建立于普魯士秘密的政治团体。其宗旨是喚起爱国热情，爭取自己的国家从拿破侖的占領下解放出来和建立立宪制度。拿破侖失敗后，該协会由于要求宪法而被迫害，很快就瓦解了。——第204頁。

67 指的是路易・勃朗“1830—1840年的十年历史”1841—1844年巴黎版第1—5卷(L. Blanc. «Histoire de dix ans. 1830—1840» T. I—V, Paris, 1841—1844)，路・布尔的德譯本于1844—1845年在柏林出版。——第205頁。

68 *Cercle social*(社会小組)是民主知識分子的代表所建立的組織，于18世紀末法国資产阶級革命最初年代在巴黎进行活动。Cercle social在共产主义思想史上的地位可以从下面的事实中看出：社会小組的思想家克・福适主张平均分配土地、限制过多的財产并主张对凡有劳动能力的公民都給予工作。克・福适对法国革命文献中所宣布的形式上的平等所作的批判，促使“瘋人派”的領导者雅克・卢对这一問題发表了大胆得多的言論。——第207頁。

69 这里引的是匿名論文“从阿倫特任职到鮑威尔免职时的普魯士”，該文載于由小資产阶級民主主义者、詩人格・海尔維格于1843年在苏黎世和溫特图尔出版的文集“来自瑞士的二十一印张”(«Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz»)。——第208頁。

70 約・威德“中等阶級和工人阶級的历史”1835年倫敦第3版(J. Wade. «History of the Middle and Working Classes». 3rd ed.

London, 1835)。——第 210 頁。

71 *Evil May-day*(五月黑道日)是历史上有名的1518年5月1日倫敦市民起义的名称,这次起义旨在反对外商的猖獗;城市的下层都参加了这次起义。——第 212 頁。

72 自由思想者(原文中用的是柏林方言: Freijeister) ——暗示"自由者"。

"自由者"是19世紀40年代上半期由柏林著作家組成的青年黑格尔派小組的名称,該小組的核心是布·鮑威尔、埃·鮑威尔、爱·梅因、路·布尔、麦·施蒂納等。馬克思已經在1842年的許多信中批評了"自由者"并拒絕在他所主編的"萊茵报"上发表他們的空洞浮夸的論文。——第 214 頁。

73 威·魏特林"和諧与自由的保証" 1842年斐維版 (W. Weitling. «Garantien der Harmonie und Freiheit». Vivis, 1842)。——第 215 頁。

74 黑格尔"法哲学原理" 1821年柏林版 (G. W. F. Hegel. «Grundlinien der Philosophie des Rechts». Berlin, 1821),这一著作的序言所志的日期是1820年6月25日。——第 217 頁。

75 参看"馬克思恩格斯全集" 1956年人民出版社版第1卷第442、453、609頁。——第 219 頁。

76 指的是:

"瑞士的共产主义者,根据从魏特林那里发現的文件。委員会給苏黎世州政府的报告书全文" 1843年苏黎世版 («Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich». Zürich, 1843),报告人是約·卡·布倫奇里。

罗·施泰因"現代法国的社会主义和共产主义" 1842年萊比錫版 (L. Stein. «Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs». Leipzig. 1842)。——第 220 頁。

77　参看“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第2卷第105、66和244頁。——第222頁。

78　*Congregatio de propaganda fide*（傳教协会）是教皇所創立的天主教組織，其目的是在各国傳播天主教和反对異教。該协会是罗馬教廷和天主教集团推行反动政治的工具之一。——第224頁。

79　“以訂书匠的姿态出現的批判”是馬克思和恩格斯在“神圣家族”中对卡尔·賴哈特的諷刺的称呼。在“文学总汇报”的第1期和第2期中刊載了賴哈特的論文“关于赤貧化的論文”，这篇論文批判了包括在奧·泰·維尼格尔的“政論文集”中的一篇文章“赤貧現象增长的原因”。——第231頁。

80　弗·摩·伊登“英国穷人的状况或劳动者阶級的历史”1797年倫敦版第1—3卷(F. M. Eden. «The State of the Poor: or, an History of the Labouring Classes in England». Vol. 1—3, London, 1797)。

弗·基佐“法兰西文明史”1829—1832年巴黎版第1—5卷 (F. Guizot. «Histoire de la civilisation en France» T. 1—5, Paris 1829—1832)。

阿·阿·蒙泰“法兰西各等級近五百年的历史”1828—1844年巴黎版第1—10卷 (A. A. Monteil. «Histoire des français des divers états aux cinq derniers siècles». T. I—X, Paris, 1828—1844)。——第231頁。

81　莎士比亚“雅典的提蒙”第四幕第三場。——第245頁。

82　*Banqueroute cochonne*（豬般的破产）是傅立叶所区分的三十六种破产形式中的第三十二种形式。傅立叶在他的未完成的著作“論三种外在統一”中对这一形式下了定义：“豬般的破产是笨汉的破产，他沒有按照基本原則行动，因此使妻子、儿女和自己都遭到破产，自己受到司法机关的制裁，并遭到商业之友的耻笑，这些朋友只是尊重按照偉大原則行动的富有的破产者。”——第252頁。

83 “认认自己！”是德尔斐城的阿波罗神殿大門上所写的一句箴言。——第268頁。

84 在反映英国庸人观点的耶·边沁的唯心主义倫理学中，认为人的合乎道德的行为就是那些使滿意的总和超过痛苦总和的行为。馬克思和恩格斯把为了确定行为的道德性而去无聊地編造滿意和痛苦的清单并进行平衡这种举动諷刺地称为“边沁式的簿記”。——第281頁。

85 莫阿毕特区(Moabit)是柏林西北部的一个区。

科比尼克区(Köpenick)是柏林东南部的一个区。

汉堡門是通往柏林北郊的城門。——第286頁。

86 听差兰特(Eckensteher Nante)是卡·荷尔泰(K. Holtie)的“柏林的悲剧”中的人物之一。著名的德国喜剧家弗·貝克曼根据这个形象創造了通俗的滑稽戏“听差兰特在受审”。兰特这个名字便用来指那种随时用柏林方言說俏皮話的高談哲理的小丑。——第295頁。

87 布罗肯山(Blocksberg)是德国哈尔茨山脉的最高峰。按民間傳說，布罗肯山是妖魔夜宴的地方。德国許多高地也叫作布罗肯山，这是与那种“山云怪影”的迷信思想有关的。——第307頁。

88 “野人之子”(«Der Sohn der Wildnis»)是弗·哈尔姆的戏剧，1842年第一次公演。——第333頁。

89 *Spanso-bocko* 是殖民主义者在苏里南(南美洲)施用的最残酷的体刑之一。——第340頁。

90 指1791—1793年海地的黑奴起义。以杜山-路維杜尔为首的起义者，展开了反对农場主和殖民者，爭取自由、土地、独立的斗爭，結果奴隶占有制廢除了。——第341頁。

91 法的历史学派是18世紀末产生于德意志的历史学和法学中的反动流派。反动的浪漫主义学派是19世紀上半叶的思想派別，它与法的历史学派有血緣关系。关于这些学派的特征，見卡·馬克思“法的历史学派的哲学宣言”和“黑格尔法哲学批判导言”(見“馬克思恩格斯全集”1957年人民出版社版第1卷第97—106頁和第454頁)。——第

348 頁。

92 引自阿・夏米索的詩"悲慘的故事"。——第 353 頁。

93 "十表法"是"十二銅表法" (Lex duodecim tabularum) 的最初的方案。"十二銅表法"是罗馬奴隶占有制国家的古代立法的紀念碑。它的通过是公元前 5 世紀中叶在共和国时期平民和貴族斗爭的結果，它是罗馬私法进一步发展的淵源。——第 354 頁。

94 施特赫利 (Stehely) 是柏林点心鋪的老板，19 世紀 40 年代激进的自由主义者常在那里聚会。——第 362 頁。

95 *Saint-Jacques le bonhomme*——圣徒雅各-乡下佬。这段引文見圣經"雅各书"第 1 章第 9 节。——第 365 頁。

96 海涅"哈尔茨游記"。——第 374 頁。

97 神圣的埃尔曼达德 (神圣保卫团) 是 15 世紀末叶由西班牙国王建立的城市同盟。国王当时企图利用資产阶級来反对大封建主，維护专制制度。从 16 世紀中叶起，神圣的埃尔曼达德的武装力量执行警察的职能。后来就引伸出来称警察为神圣的埃尔曼达德。——第 387 頁。

98 施潘道 (Spandau) 是柏林西部的一个城堡，其中設有拘留政治犯的监獄。——第 387 頁。

99 九月法令是法国政府 1835 年 9 月頒布的反动法令。这項法令限制了陪审人員的裁判活动，对出版采取了严峻的措施。在出版方面，規定增加定期刊物的現金税，对反对私有制和現存国家制度的言論实行监禁和課以大量罰款。——第 391 頁。

100 *Magna Charta*——Magna Charta Libertatum (自由大宪章) 是騎士和市民所支持的起义的大封建主 (男爵) 向英王"无地約翰"提出的一个文件。大宪章是于 1215 年 6 月 15 日在泰晤士河的兰尼米德草原上签署的。它主要是为了大封建主利益而限制国王的权力，并对騎士阶层和城市做了一些让步；而对基本的居民群众即农奴，什么权利都沒有給。——第 399 頁。

101 关于廢除谷物法的法案是在1846年通过的。在1849年以前，即彻底取消谷物法以前，該法案規定对从国外輸入的谷物暫时仍課以低税。——第399頁。

102 哈巴谷(Habakkuk)是圣經上的先知。"哈巴谷书"是各种不同的观点的混合，它反映了精神的无力和不能理解周圍的現实。——第400頁。

103 指納·威·西尼耳"关于工資等級的三篇演讲(在牛津大学1830年春季学期所作的报告)"1830年倫敦英文版(N. W. Senior. «Three Lectures on the Rate of Wages, Delivered before the University of Oxford, in Easter Term, 1830». London, 1830)。——第407頁。

104 罗馬法全书——拉丁文 Digesta，即汇編。它是罗馬民法法典的最重要的一部分，其中收集了罗馬法学家著作的殘篇。它是代表奴隶主利益的。罗馬法全书是在533年查士丁尼帝执政时发表的。——第411頁。

105 海外貿易公司(*Seehandlung*)是1772年在普魯士成立的貿易信托公司。該公司享有許多重要的国家特权，它給予政府巨額貸款，实际上起了政府的銀行老板和财政部門的經紀人的作用。1904年正式改为普魯士的国家銀行。——第425頁。

106 *Levons-nous!*("站起来吧!")这是引自革命民主主义的周报"巴黎革命"(«Révolutions de Paris»)上的警句："偉人們之所以看起来偉大，只是因为我們自己在跪着。站起来吧!"周报于1789年7月—1794年2月在巴黎发行。——第431頁。

107 «*Der hinkende Bote*»("跛足报")——指包括每年晚到消息的那些民間的历书。——第436頁。

108 指那些空想社会主义者(特别是傅立叶及其继承人)以及通过改良和所謂"劳动組織"来改造社会的这种空想計划的拥护者，他們想用"劳动組織"来反对資本主义制度下的生产无政府状态。——第448頁。

109 禁止追寻父系——見"拿破侖法典"("法兰西民法法典")第340条。

——第455頁。

110 威倫霍尔（Willenhall）是英国斯泰福郡的一个小城市，是制鉄工业的中心之一。——第458頁。

111 暗指麦·施蒂納的这本书是献給他的妻子瑪丽·登哈尔特（M. Dähnhardt）的。——第458頁。

112 威·葛德文“論政治上的公正及其对一般美德和幸福的影响”1793年倫敦英文版第1—2卷（W. Godwin. «An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness». Vol. 1—2, London, 1793）。——第459頁。

113 指在革命民主主义的雅各宾专政时期由馬·罗伯斯比尔起草的、国民公会于1793年通过的“人权和公民权宣言”（«Déclaration des droits de l'homme et du citoyen»）中的一条重要的条文。宣言的最后一条即第35条写道：“如果政府侵犯了人民的权利，起义則是全体人民和每个人的神圣权利和必要义务。”——第460頁。

114 李嘉图“政治經济学和租税的原理”1817年倫敦版（D. Ricardo. «On the Principles of Political Economy, and Taxation». London, 1817）。——第461頁。

115 “海涅詩歌集”里的“献給奧·威·施勒格尔的十四行詩集”。——第465頁。

116 确定了共同税界的德意志各邦的关税同盟，是在1834年成立的。后来，这个同盟包括了除奧地利和一些小邦以外的德意志所有各邦。普魯士在这个同盟里起了領导的作用。由于必須建立全德意志市場而成立的关税同盟，后来也促进了德意志政治上的統一。——第471頁。

117 古曼奴司（Humanus）是歌德的詩歌断片“秘密”中的人物。——第476頁。

118 歌德“浮士德”第一部第三場（“浮士德的书斋”）。——第501頁。

119 卡德龙“馬提勃尔小桥”第一幕。——第519頁。

120 泰·埃尔克斯"社会主义的和共产主义的运动"1844年莱比錫版 (Th. Oelckers. «Die Bewegung des Socialismus und Communismus». Leipzig, 1844)。——第526頁。

121 "青年德意志"是19世紀30年代产生于德国的一个文学团体，海涅和白尔尼对这一团体有很大影响。"青年德意志"的作家(谷兹科夫、文巴尔克和蒙特等) 在他們的文艺作品和政論中反映出小資产阶級的反抗情緒，他們起来捍卫信仰和出版自由。青年德意志派的观点的特点是思想上不成熟和政治上不坚定。他們之中的大多数人很快就墮落成为庸俗的資产阶級自由派。——第527頁。

122 "莱茵社会改革年鉴"(«*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*») 是海·皮特曼办的杂志；共出版过两卷，第1卷于1845年8月在达姆斯塔德出版，第2卷于1846年年底在德国和瑞士边境的一个小地方别列塢出版。年鉴的总的方向为"眞正的社会主义"的代表人物所左右。——第529頁。

123 "共产主义、社会主义、人道主义"是海尔曼·澤米希的一篇論文。——第529頁。

124 这里所指的是莫·赫斯的文章"論我們社会中的貧困及其消灭"，該文刊登在"德国公民手册"1845年版第22—48頁上。

1845年的"德国公民手册"(«*Deutsches Bürgerbuch*»)，是海·皮特曼于1844年12月在达姆斯塔德出版的年鉴。年鉴的总的方向为"眞正的社会主义"的代表人物所左右。1846年的"德国公民手册"是于1846年夏在曼海姆出版的。——第530頁。

125 海涅的詩集"抒情間奏曲"第50首，引文稍有改动：原文沒有"德国人"一詞，也沒有着重号。——第532頁。

126 卡貝"伊加利亚旅行記，哲学和社会小說"1842年巴黎第2版 (Cabet. «Voyage en Icarie, roman philosophique et social». Deuxième édition, Paris, 1842)。卡貝的这本著作的第1版是于1840年用"威廉·卡里斯达尔勛爵在伊加利亚的旅行和奇遇"这个书名分两卷出版

的，特·杜弗留从弗兰西斯·亚当斯的英譯本轉譯的。(«Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie», traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th. Dufruit)——第533頁。

127 "自然体系，或物质世界和精神世界的規律"。法国科学院常任秘书和該院四十个委員之一米拉波先生著，1770年倫敦版（«Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral». Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770)。本书的眞正的作者是法国唯物主义者保·亨·霍尔巴赫。为了避免暴露，他在自己的书上署上了1760年逝世的法国科学院秘书米拉波的名字。——第533頁。

128 卡貝"我的正确路綫，或人民过幸福生活的眞正道路"1841年巴黎版(Cabet. «Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple». Paris, 1841)。——第534頁。

129 海涅的詩篇"顛倒的世界"，載于"現代詩集"。——第541頁。

130 *Humaniora* 是教学課程的总和，教授这些課程的目的在于研究古希腊罗馬的古典文化；文艺复兴时代的人文主义者及其继承者认为这些課程是人文教育和修养的基础。——第541頁。

131 海涅"德国——一个冬天的童話"第七章。——第544頁。

132 "社会主义的建筑基石"是魯道夫·馬特伊的文章。——第545頁。

133 德国童謠中的叠句。民間傳說中也經常使用这些詩句。——第553頁。

134 "新軼文集"(«*Neue Anekdota*»)，是"眞正的社会主义者"于1845年5月底在达姆斯塔德出版的文集，其中收集了莫·赫斯、卡·格律恩、奧·呂宁等人的文章。——第562頁。

135 卡·格律恩"法兰西和比利时的社会运动。书信和研究"，1845年达姆斯塔德版 (K. Grün. «Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien». Darmstadt, 1845)。——第563頁。

136 拉达曼 (Rhadamanthus) 是古希腊神話中鉄面无私的法官的形象。——第 563 頁。

137 莫扎特的歌剧"魔笛"第二幕查拉斯特罗咏叹調。——第 565 頁。

138 这里所指的是路·雷博的著作"略論最新的改革家或社会主义者"(L. Reybaud. «Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes»),該书的第 1 版于 1840 年在巴黎出版。——第 572 頁。

139 "1832 年奧倫德·罗德里格出版的圣西門全集" 1841 年巴黎版 («Oeuvres de Saint-Simon, publiées en 1832 par Olinde Rodrigues». Paris, 1841)。

"組織者"(«*L'Organisateur*») 是圣西門学派办的一个周刊, 1829—1831 年在巴黎出版。——第 572 頁。

140 "一个日内瓦居民給当代人的信"(«Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains»)是圣西門的著作,1802 年写成,1803 年匿名在巴黎出版。——第 578 頁。

141 昂·圣西門"实业家的政治問答", 見"圣西門全集" 1832 年巴黎版第 2 册 (H. Saint-Simon.«Catéchisme politique des industriels»; Oeuvres complètes, livr. II, Paris, 1832)。第 1 版的名称是"实业家問答",于 1823—1824 年在巴黎出版。——第 581 頁。

142 昂·圣西門"实业" 1817—1818 年巴黎版 (H. Saint-Simon. «L'Industrie». Paris, 1817—1818)。——第 582 頁。

143 昂·圣西門"新基督教"1825 年巴黎版(H. Saint-Simon. «Nouveau Christianisme». Paris, 1825)。——第 585 頁。

144 "生产者"(«*Le Producteur*»)是圣西門学派办的第一个刊物;該杂志于 1825—1826 年在巴黎出版。——第 588 頁。

145 "地球报"(«*Le Globe*»)是 1824—1832 年在巴黎出版的日报,从 1831 年 1 月 18 日起成为圣西門学派的机关报。——第 589 頁。

146 美尼尔芒坦 (Ménilmontant) 是巴黎的近郊, 1832 年圣西門学派的"天父"安凡丹曾試图在这里建立劳动公社。——第 592 頁。

147 这里所說的是巴·普·安凡丹的著作"政治經济学和政治"(«Économie politique et politique»),1831 年該著作曾以单行本的形式在巴黎出版,而最初是以論文的形式在"地球报"上連續刊登的。——第 592 頁。

148 "新书"(«Livre nouveau»)是手抄的著作,其中包括对圣西門主义者的学說的闡述。草稿是 1832 年 7 月在以安凡丹为首的圣西門学派的一批領导者(巴罗、符尼埃尔、舍伐利埃、杜韦尔瑞、兰貝尔等人)的会議上写的。按照这本书的作者們的意图,它应当成为圣西門派的宗教的"新圣經"。——第 592 頁。

149 沙·傅立叶"关于四种运动和普遍命运的理論",見"傅立叶全集"1841 年巴黎第 2 版第 1 卷(Ch. Fourier. «Théorie des quatre mouvements et des destinées générales»; Oeuvres complètes, 2 éd., t. 1, Paris, 1841)。該书第 1 版于 1808 年在里昂匿名出版。——第 594 頁。

150 沙·傅立叶"論家务农业协作"1822 年巴黎-倫敦版 (Ch. Fourier. «Traité de l'Association domestique-agricole». Paris-Londres, 1822)。——第 594 頁。

151 "前进报"(«*Vorwärts!*»)是德国的报紙,該报于 1844 年 1 月至 12 月在巴黎出版,每周出两次。馬克思和恩格斯曾参加該报的工作。馬克思从 1844 年夏天起密切地参与該报的編輯工作,該报在他的影响下开始具有共产主义性质;該报对普魯士反动制度展开了尖銳的批評。根据普魯士政府的要求,基佐內閣于 1845 年 1 月下令把馬克思及該报其他一些工作人員驅逐出法国;"前进报"因而停刊。——第 614 頁。

152 比·約·蒲魯东"論人类秩序的建立,或論政治組織的原則"1843 年巴黎版(P. J. Proudhon. «De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique». Paris, 1843)。——第 617 頁。

153 «Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung». Genf, 1845。該书是根据格·庫尔曼在瑞士的魏特林

协会的讲演稿刊印的。对該书的評述，見弗·恩格斯的文章"早期基督教历史"(1894)。

"德意志意識形态"第二卷第五章("五、'霍尔施坦的格奧尔格·庫尔曼博士'或'眞正的社会主义'的預言")是魏德迈手抄的，在最后标有"莫·赫斯"的記号。大概这一章是赫斯起草的，魏德迈抄写的，馬克思和恩格斯校訂的。——第 619 頁。

154 恩格斯的著作"眞正的社会主义者"是"德意志意識形态"第二卷的直接继續。

1847 年初，"眞正的社会主义"在总流派范圍內发展成了各种派別(威斯特伐里亚派、薩克森派、柏林派)。因此，恩格斯打算把"德意志意識形态"(第二卷)中的"眞正的社会主义"这一章重新修改增訂一遍，批判"眞正的社会主义者"的各个派別。恩格斯在 1847 年 1 月 15 日写給馬克思的信中已經談到了这个計划。这部著作至少是在 4 月写完的(在正文中曾提到 1847 年 4 月 10 日出版的"国外消息"杂志)，流傳下来的是一份"眞正的社会主义者"的手稿。按照手稿最后一部分来判断，可以說这部著作是沒有写完的。"眞正的社会主义者"这部著作是由苏共中央馬克思列宁主义研究院于 1932 年第一次用原文发表于"馬克思恩格斯全集"中(参看 Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, S. 73—116)。——第 631 頁。

155 暗指海·克利蓋曾經是"人民論坛报"的編輯。

"人民論坛报"(«*Der Volks-Tribun*»)是德国"眞正的社会主义者"在紐約創立的周报。出版时間从 1846 年 1 月 5 日至 12 月 31 日。——第 632 頁。

156 指尤·迈耶尔的一篇論文："論現代和未来的国民經济"。这篇論文曾刊印在 1845 年比雷菲尔德出版的"人民手册"第二年刊中。

"人民手册"年刊(«*Dies Buch gehört dem Volke*»)，是奧·呂宁 1845 年在比雷菲尔德、1847 年在帕德波恩出版的。共出了三卷。——第 632 頁。

157 这都是星座的名字，它們用来諷刺那些"眞正的社会主义"的代表。"獅

子座"指海尔曼·克利蓋，"巨蟹座"指尤利烏斯·海尔米希，"双子座"大概是指魯道夫·雷姆佩尔和尤利烏斯·迈耶尔，"白羊座"指約瑟夫·魏德迈，"金牛座"指奧托·呂宁。——第632頁。

158 "社会明鏡"（«*Gesellschaftsspiegel*»）是"眞正的社会主义者"的月刊，由莫·赫斯任編輯，1845—1846年在爱北斐特，一共出版了十二期。——第633頁。

159 恩格斯指的是"威悉河汽船"杂志的查封。

"威悉河汽船"（«*Weser-Dampfboot*»）是小資产阶級的刊物，后来逐漸变成"眞正的社会主义者"的杂志了。1844年在敏登发行：从1月至10月，每周两次，从11月至12月每月一次。奧·呂宁从11月起成为該杂志的副編輯。1844年年底，該杂志被封閉，1845年初它又以"威斯特伐里亚汽船"的名称出版。

波江座是南半球的星座，形状像一条河。——第633頁。

160 指馬克思恩格斯的"反克利蓋的通告"（見"馬克思恩格斯全集"1958年人民出版社版第4卷第3—20頁）。——第634頁。

161 "工場"（«*Werkstatt*»）是"眞正的社会主义者"的杂志，由格·席尔格斯任編輯，1845—1847年在汉堡出版。——第635頁。

162 *Beatus ille qui procul negotiis*（不知忙碌的人才是幸福的；这里的意思是：不經商的人才是幸福的）。見"賀雷西詩集"抒情詩2，第1首。——第635頁。

163 乘号（×）是"威斯特伐里亚汽船"杂志的一个写稿人的通訊記号。——第641頁。

164 在"社会明鏡"月刊的封面上曾印着一个复仇女神涅墨西斯的画像。——第641頁。

165 以下恩格斯引証了弗·施納克发表在"社会明鏡"上的反对谷茲科夫、施泰因曼、奧比茨的那些文章。——第643頁。

166 引自歌德的警句"完整无缺"。——第643頁。

167 指恩格斯“詩歌和散文中的德国社会主义”这篇文章中的一处(見“馬克思恩格斯全集”1958年人民出版社版第4卷)，这篇文章和“德意志意識形态”第二卷是有有机联系的(見恩格斯于1847年1月15日写給馬克思的信)。——第644頁。

168 席勒的詩“潛水者”(«Der Taucher»)。引文已經改变了：在原文中不是«Leichen»(尸体)，而是«Larven»(恶魔)。——第646頁。

169 按照許多德意志国家过去的出版法，只有超过二十印张的书籍才可以不受預先檢查。——第647頁。

170 以下恩格斯从歌德的詩“李丽的花園”中引了三段引文。——第648頁。

171 *芸香枝的花冠*(Rautenkrone)是薩克森的最高勛章。——第652頁。

172 *Così fan tutti* (全都是这样做)是一句成語，起源于莫扎特的一个喜歌剧的名称 «Così fan tutte»(“全都是这样做”)。——第654頁。

173 “紫罗兰。无辜的現代評論小报”(«*Veilchen*. Harmlose Blätter für die moderne Kritik»)是“眞正的社会主义者”的周刊，由格·施呂塞尔担任編輯，1846—1847年出版于包岑(薩克森)。——第655頁。

174 “特利尔日报”(«*Trier'sche Zeitung*»)，1757年在特利尔創刊，1815年起以这个名称出版；从19世紀40年代起，成为資产阶級激进派的报紙；40年代中叶开始，接受“眞正的社会主义者”的影响，因而受到了馬克思和恩格斯的批評。——第655頁。

175 摘自歌德叙事詩“紫罗兰”。——第655頁。

176 歌德“浮士德”第一部第十六場(“瑪尔特的花園”)(見“浮士德”1955年人民文学出版社版第一部第186頁)。——第657頁。

177 卡尔·穆尔、施魏采、斯皮格尔勃 都是席勒戏剧“强盜”中的主角。——第658頁。

178 弗·艾·罗霍夫“儿童之友”(乡村学校讀本)1776年勃兰登堡和萊比錫版(F. E. Rochow. «Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum

Gebrauch in Landschulen». Brandenburg und Leipzig,1776)。关于此书的評价，請参看恩格斯"反杜林論"第二編第五章。——第666頁。

179 奥林匹克馬戏院 (Cirque olimpique)——巴黎的一个戏院。——第667頁。

180 *In partibus infidelium*——在眞正的現实以外（直譯是："在无信仰的国度里"。这是对非基督教国家里的那些形同虛設的天主教主教的称号的补充)。

正文的內容暗指海尔維格的爱国詩"德意志舰队"(1841)以及弗莱里格拉特的爱国詩"舰队的願望"(1843)、"两面国旗"(1844)，在这些詩歌中，歌頌了当时还沒有的德国舰队的未来。——第668頁。

181 "恨世和懊悔"(«Menschenhaß und Reue») 是奥·科采布的戏剧名称。——第670頁。

182 哥·奥·毕尔格尔的叙事詩"列奥納尔"的开始部分。——第672頁。

183 指席勒的詩"杀嬰的母亲"。——第674頁。

184 指1845年8月12日薩克森部队向人民游行队伍的槍击。游行的目的是反对薩克森政府迫害"德国天主教徒"的資产阶級运动。——第677頁。

人名索引

三　画

大仲馬，亚历山大（Dumas, Alexandre，1803—1870）——著名的法国作家。——第670頁。

四　画

巴貝夫，格拉古(Babeuf, Gracchus 1760—1797)——眞名为弗朗斯瓦·諾艾尔(François Noël)，法国革命家，空想平均共产主义的杰出代表人物，"平等派"密謀的組織者。——第219、220、238、363、364、646、647頁。

巴札尔，圣阿芒（Bazard, Saint-Amand 1791—1832）——法国空想社会主义者，曾和安凡丹在一起共同領导圣西門学派。——第586、589—592頁。

巴伊，让·西尔万（Bailly, Jean Sylvain 1736—1793）——法国天文学家，18世紀末法国資产阶級革命的活动家，自由立宪資产阶級領导者之一。——第207頁。

巴萊尔，倍尔特兰（Barère, Bertrand 1755—1841）——法国法律家，18世紀末資产阶級革命的活动家，国民公会雅各宾党人的代表；后来成为热月反革命政变的积极参加者。——第183、591頁。

巴姆貝，約翰·古德溫（Barmby, John Goodwin 1820—1881）——英国牧师，基督教社会主义的宣揚者。——第532頁。

比約-瓦廉，让·尼古拉（Billaud-Varenne, Jean-Nicolas 1756—1819）——法国法学家，18世紀末法国資产阶級革命的活动家，雅各宾党人。——第591頁。

孔德，沙尔（Comte, Charles 1782—1837）——法国自由主义政論家，庸俗經济学家。——第341頁。

孔多塞，让·安都昂（Condorcet, Jean Antoine 1743—1794）——法国資产阶級社会学家，启蒙运动者；他在18世紀末法国資产阶級革命时期，傾向吉倫特派。——第613、614頁。

孔斯旦，本扎曼（Constant Benjamin 1767—1830）——法国自由資产阶級的政治活动家，政論家和作家，曾从事国家法問題的研究。——第390頁。

牛頓，伊薩克（Newton, Isaac 1642—1727）——偉大的英国物理学家，天文学家和数学家，力学科学的創始人。——第57頁。

丹东，若尔日·雅克（Danton, Georges Jacques 1759—1794）——18世紀末法国資产阶級革命的卓越活动家之一，雅各宾党人的右派領袖。——第380頁。

韦尔內，奧拉斯（Vernet, Horace 1789—1863）——法国的战爭画画家。——第449頁。

韦斯明斯特（Westminster）——見格娄弗諾，理查。

扎斯，弗里德里希（Sass, Friedrich 1819—1851）——德国政論家，"眞正的社会主义者"。——第671、672頁。

五 画

卡貝，埃蒂耶納（Cabet, Étienne 1788—1856）——法国政論家，空想的和平共产主义的卓越代表人物，"伊加利亚旅行記"一书的作者。——第239—241、533、534、569、570、605—616、617、646頁。

卡茨，雅科布（Kats, Jacob 1804—1886）——比利时工人，文学家，工人运动活动家，曾受空想社会主义的影响。——第569頁。

卡諾，拉查尔·尼古拉（Carnot, Lazare Nicolas 1753—1823）——法国数学家和物理学家，政治和軍事活动家，資产阶級共和主义者；18世紀末法国資产阶級革命时期傾向雅各宾党人，1794年参加热月9日的反革命政变。——第591頁。

卡德龙·德·拉·巴卡，彼得罗（Calderon de la Barca, Pedro 1600—1681）——杰出的西班牙剧作家。——第519頁。

卡蒙斯，路易斯（Camões, Luis 約1524—1580）——文艺复兴时期的葡萄牙偉大詩人。——第493頁。

卡利埃尔，摩里茨（Carrière, Moriz 1817—1895）——德国唯心主义哲学家，美学教授。——第377頁。

卡培王朝——法国王朝（987—1328）。——第143頁。

卡尔特西烏斯（Cartesius）——見笛卡儿，勒奈。

布尔，路德維希（Buhl, Ludwig Heinrich Franz 1841—1882）——德国政論家，青年黑格尔分子。——第205頁。

布里索，雅克·比埃尔（Brissot, Jacques Pierre 1754—1793）——18世紀末法国資产阶級革命的著名活动家，在革命初期，他是雅各宾俱乐部的会員，后来成为吉倫特派的領袖和理論家。——第207頁。

布尔韋尔-利頓，爱德华（Bulwer-Lytton, Edward 1803—1873）——英国資产阶級作家，政治活动家。——第670頁。

布倫奇里，約翰·卡斯巴尔（Bluntschli, Johann Caspar 1808—1881）——瑞士法学家，反动派別的政治活动家。——第220、227、239、360、377頁。

布阿吉尔貝尔，比埃尔（Boisguillebert, Pierre 1646—1714）——法国經济学家，重农学派的前驅，法国資产阶級古典政治經济学的創始人。——第206頁。

汉尼拔（Hannibal 公元前約247—183）——杰出的迦太基的統帥。——第164頁。

汉普敦，約翰（Hampden, John 1594—1643）——17世紀英国資产阶級革命的活动家，他反映了資产阶級和資产阶級化的貴族的利益。——第206頁。

古利耶，保尔·路易（Courier, Paul Louis 1772—1825）——法国語文学家和政論家，資产阶級民主主义者。他反对法国貴族和教权派的反动势力。——第537頁。

弗兰克，奧古斯特·海尔曼（Francke, August Hermann 1663—1727）——德国神学家，哈雷孤儿院的創始人。

——第278頁。

弗朗斯瓦一世(François I 1494－1547)——法国国王(1515—1547)。——第297、377頁。

弗萊里格拉特，斐迪南(Freiligrath, Ferdinand 1810—1876)——德国詩人，开始活动时是浪漫主义者，后来成为革命詩人，1848—1849年是"新萊茵报"編輯之一，共产主义者同盟盟員，50年代脫离革命斗爭。——第667—669、671頁。

弗里德里希-威廉四世(Friedrich-Wilhelm IV 1795—1861)——普魯士国王(1840—1861)。——第369、381、382、412頁。

卢梭，让·雅克(Rousseau, Jean Jacques 1712—1778)——杰出的法国启蒙运动者，民主主义者，小資产阶級的思想家。——第375、459、610、611頁。

卢格，阿尔諾德(Ruge, Arnold 1802—1880)——德国政論家，青年黑格尔分子，資产阶級激进分子；1886年以后成为民族自由主义者。——第80、122、252、265頁。

卢克萊修，梯特·卡魯斯(Lucretius, Titus Carus公元前約99—約55)——杰出的罗馬哲学家和詩人，唯物主义者，无神論者。——第133、137頁。

皮特曼，海尔曼(Püttmann, Hermann 1811—1894)——德国激进的詩人和記者，40年代中"眞正的社会主义"的代表人物之一。——第530、646—650、653、672—674、678—682頁。

瓦茨，約翰(Watts, John 1818—1887)——英国空想社会主义者，欧文的門生；后来成为資产阶級自由主义者。——第221、532頁。

边沁，耶利米(Bentham, Jeremy 1748—1832)——英国資产阶級社会学家，功利主义理論家。——第223、261、281、468、472—474頁。

兰盖，西蒙·尼古拉·昂利(Linguet, Simon Nicolas Henri 1736—1794)——法国律师，政論家，历史学家和經济学家，曾批判重农学派理論。——第207頁。

兰克，列奧波特(Ranke, Leopold 1795—1886)——德国历史学家，反动分子，普魯士容克地主的思想家。——第332頁。

圣西門，昂利(Saint-Simon, Henri 1760—1825)——偉大的法国空想社会主义者。——第537、549、551、553、570、572—592頁。

圣茹斯特，路易·安都昂(Saint-Just, Louis Antoine 1767—1794)——18世紀末法国資产阶級革命的卓越活动家，雅各宾党人的領袖之一。——第182—184、260、380頁。

让·保尔(Jean Paul)——約翰·保尔·弗里德里希·李希特尔(Johann Paul Friedrich Richter 1763—1825)的笔名，德国小資产阶級諷刺作家。——第133、204頁。

六 画

亚历山大大帝(公元前356—323)——古代卓越的战略家和国家活动家。——第51、399頁。

亚里士多德(Aristoteles 公元前384—322)——古代的偉大思想家，在哲学上摇摆于唯物主义与唯心主义之間；奴隶主阶級的思想家。——第133—134、136、138、139、533、596頁。

米拉波，奧諾萊·加布里埃尔(Mirabeau, Honoré Gabriel 1749—1791)——18世紀末法国資产阶級革命的卓越活动家，大資产阶級和資产阶級化貴族的利益的代表者。——第613頁。

米希勒，卡尔·路德維希(Michelet, Karl Ludwig 1801—1893)——德国唯心主义哲学家，黑格尔派，柏林大学教授。——第110、187、188頁。

安內克，弗里德里希 (Anneke, Friedrich 1818—1872)——普魯士的砲兵軍官；1846年被革除軍职；共产主义者同盟科倫支部的成員，曾参加1848—1849年革命和美国內战。——第641、673頁。

安凡丹，巴特尔米·普罗斯比尔 (Enfantin, Barthelemy Prosper 1796—1864)——法国空想社会主义者，圣西門亲信門徒之一；同巴札尔一起領导圣西門学派。——第165、582、590、592頁。

吉农(伊塞夫里人)(Zenon Isauricos 約430—491)——拜占庭皇帝(474—491)。——第212頁。

毕舍，菲力浦 (Buchez, Philippe 1796—1865)——法国政治活动家和历史学家，資产阶級共和主义者，基督教社会主义的思想家之一。——第239—241頁。

伊登，弗雷德里克·摩尔頓 (Eden, Frederic Morton 1766—1809)——英国資产阶級經济学家，亚当·斯密的学生。——第231頁。

伊本-西拿，阿卜-阿利 (Ibn-Sinā, Abu-Ali 拉丁文拼音阿維森納 Avicena, 約980—1037)——中世紀著名的哲学家，学者，医生和詩人；他是塔吉克人。——第165頁。

伊壁鳩魯 (Epikouros 公元前約341—約270)——杰出的古希腊唯物主义哲学家，无神論者。——第134、136、137頁。

西尼耳，納騷·威廉 (Senior, Nassau William 1790—1864)——英国庸俗經济学家，工人运动的凶恶敌人。——第407頁。

西哀士，艾曼紐尔·約瑟夫 (Sieyès Emmanuel-Joseph 1748—1836)——法国神甫，18世紀末法国資产阶級革命活动家，大資产阶級的代表人物。——第606、612頁。

西斯蒙第，让·沙尔·列奧納尔·西蒙·德(Sismondi, Jean Charles Leonard Simonde de 1773—1842)——瑞士經济学家，批評資本主义的小資产阶級批評家。——第65、210、593頁。

西吉茲蒙特 (Sigismund 1361—1437)——德国皇帝 (1411—1437)。——第297頁。

艾金，約翰 (Aikin, John 1747—1822)——英国医师，历史学家和激进的政論家。——第56頁。

艾瓦德，約翰·路德維希(Ewald, Johann Ludwig 1747—1822)——德国神学家和道德論者。——第111頁。

艾希霍恩，約翰·阿尔勃萊希特·弗里德里希 (Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich 1779—1856)——普魯士国家活动家，曾任普魯士宗教事务、教育、医务大臣 (1840—1848)。——第416頁。

艾韦貝克，奧古斯特·海尔曼(Ewerbeck, August Hermann 1816—1860)——德国医生和文学家，正义同盟巴黎組織的領导者，后为共产主义者同盟盟員，1850年退盟。——第677頁。

艾德門茲，托馬斯·爰 (Edmonds, Thomas Rowe 1803—1889)——英国經济学家，空想社会主义者，曾利用李嘉图的理論得出社会主义的結論。——第532頁。

休謨，大卫 (Hume, David 1711—1776)——英国哲学家，主观唯心主义者，不可知論者，資产阶級历史学家和經济学家。——第473頁。

休罗阿 (Churoa)——見罗豪，奧古斯特·路德維希。

列奧納多·达·芬奇 (Leonardo da Vinci 1452—1519)——偉大的意大利艺术家，文艺复兴时期的博学多才的学者和工程师。——第449頁。

列米尼耶，让·路易·欧仁 (Lerminier, Jean Louis Eugène 1803—1857)——法国法学家，自由派的政論家，从30年代末开始成为保守主义者。——第567頁。

托勒密 (Ptolemaeus)——埃及王朝(公元前305—30)。——第164頁。

乔治·桑 (George Sand 1804—1876)——著名的法国女作家，著有长篇社会小說多种，浪漫主义的民主派代表人物。——第184頁。

迈斯納，阿尔弗勒德 (Meißner, Alfred 1822—1885)——德国民主派作家，在40年代中叶是"眞正的社会主义"詩人的代表，后为自由主义者。——第656—667頁。

迈耶尔，尤利烏斯 (Meyer, Julius 死于1867年)——威斯特伐里亚的企业主和政論家，40年代中叶是"眞正的社会主义者"。——第632頁。

迈尔西埃，路易·塞巴斯提安 (Mercier, Louis Sebasteinne 1740—1814)——法国作家，启蒙运动者，18世紀末資产阶級革命时期傾向吉倫特派。——第207頁。

达尔让松，馬尔克·勒奈 (d'Argenson, Marc Rene 1771—1842)——法国政治活动家，曾参加18世紀末法国資产阶級革命、复辟时期和七月王朝时期法国共和政体运动；他是巴貝夫主义者。——第591頁。

考尔巴赫，威廉 (Kaulbach, Wilhelm 1805—1874)——德国画家。——第78頁。

齐赫林斯基，弗兰茨 (Zychlinski, Franz 1816—1900)——普魯士軍官，青年黑格尔分子，以施里加的名字为布·鮑威尔的定期刊物撰稿。——第106、110、111、147、149—154、161、174、197—200、236、254、291—294、301、312、324、351、387、389、414、418、439、454—456、518頁。

七 画

貝林，亚历山大 (Baring, Alexander 1774—1848)——倫敦的銀行經理。——第636頁。

貝克，卡尔 (Beck, Karl 1817—1879)——德国小資产阶級詩人，在40年代中叶是"眞正的社会主义"的代表。——第658、665頁。

貝克尔，奧古斯特 (Becker, August 1814—1871)——德国政論家，在40年代是瑞士魏特林派領袖之一。——第360、377、619—621、626、627頁。

貝塞耳，弗里德里希·威廉(Bessel, Friedrich Wilhelm 1784—1846)——德国著名的天文学家。——第449頁。

貝尔蒂埃·让·加布里埃尔 (Peltier,

Jean Gabriel 約 1765—1825) ——法国保皇党的政論家。——第 183 頁。

克勒尔，路德維希 (Köhler, Ludwig 1819—1862)——德国作家，在 40 年代中叶是"眞正的社会主义者"。——第 674 頁。

克尔納，泰奧多尔 (Körner, Theodor 1791—1813)——德国浪漫派詩人和剧作家，在反对拿破侖的解放战爭中牺牲。——第 268 頁。

克利益，海尔曼 (Kriege, Hermann 1820—1850)——德国記者，"眞正的社会主义"的代表人物，40 年代后半期在紐約領导德国"眞正的社会主义者"集团。——第 632、634 頁。

克雷茲 (Krösus)——呂底亚的皇帝 (公元前 560—546)。——第 399 頁。

克雷門 (Clemens Alexandrinus, Titus Flavius 約 150—215)——基督教神学家，唯心主义哲学家。——第 137 頁。

克魯馬赫尔，弗里德里希·威廉 (Krummacher, Friedrich Wilhelm 1796—1868)——德国傳教士，加尔文教派牧师，烏培河谷的虔誠派首領。——第 252 頁。

克洛普什托克，弗里德里希·哥特利勃 (Klopstock, Friedrich Gottlieb 1724—1803)——德国詩人，德国資产阶級启蒙运动初期的代表人物之一。——第 311、346 頁。

杜沙特尔，沙尔 (Duchâtel, Charles 1803—1867)——法国反动的国家活动家，內务大臣 (1839, 1840—1848 年 2 月)，馬尔薩斯主义者。——第 406 頁。

杜韦尔瑞·德·奧拉，普罗斯比尔 (Duvergier de Hauranne, Prosper 1798—1881)——法国自由派政治活动家和政論家。——第 164 頁。

杜諾瓦耶，沙尔(Dunoyer, Charles 1786—1862)——法国庸俗的經济学家和資产阶級政治活动家。——第 514 頁。

杜尔哥，安·罗伯尔·雅克 (Turgot, Anne Robert Jacques 1727—1781)——法国經济学家和国家活动家；重农学派的最大代表人物；財政总稽核 (1774—1776)，代表資产阶級的利益。——第 599、610—612 頁。

邦納罗蒂，菲力浦 (Buonarroti, Filippo 1761—1837)——意大利革命家，18 世紀末至 19 世紀初法国革命运动的卓越活动家；空想共产主义者，巴貝夫的战友；他的"为平等而密謀"一书(1828)使工人革命运动中重新恢复了巴貝夫的傳統。——第 591 頁。

谷茲科夫，卡尔 (Gutzkow, Karl 1811—1878)——德国作家，"青年德意志"文学团体的代表人物之一，1838—1842 年間为"德意志电訊"杂志編輯。——第 643 頁。

李嘉图，大卫 (Ricardo, David 1772—1823)——英国經济学家，資产阶級古典政治經济学最聞名的代表人物之一。——第 461 頁。

李奇尼烏斯(凱尤斯·李奇尼烏斯·斯托洛) (Licinius, Gaius Licinius Stolo)——公元前 4 世紀上半叶的罗馬国家活动家，护民官；曾和塞克斯蒂烏斯共同制訂了保护平民利益的法律。——第 17 頁。

辛利克斯，海尔曼·弗里德里希·威廉 (Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhem 1794—1861)——德国哲学教授，黑格尔右派分子。——第 103、377 頁。

伯利克里(Perikles 公元前約 493—429)——雅典的国家活动家,巩固了奴隶主民主制度。——第132 頁。

孚赫,茹尔(尤利烏斯)(Faucher, Jules 1820—1878)——德国政論家,青年黑格尔分子;德国自由貿易的拥护者之一。——第 101 頁。

麦克庫洛赫,約翰·雷姆賽(Mac Culloch, John Ramsay 1789—1864)——英国資产阶級經济学家,庸俗政治經济学的代表人物。——第 413 頁。

呂宁,奧托(Lüning, Otto 1818—1868)——德国医生和政論家,在40年代中期是"眞正的社会主义"的代表人物;1866 年后是民族自由主义者。——第631—634、637、638、641、642 頁。

努加雷,比埃尔·让·巴蒂斯特(Nougaret, Pierre Jean Baptiste 1742—1823)——法国文学家和历史学家。——第 183 頁。

劳埃德,賽米尔·琼斯(Loyd, Samuel Jones 1796—1883)——英国銀行家,李嘉图派經济学家。——第 636 頁。

芝諾(基齐昂的)(Zenon of Citium 公元前約 336—264)——古希腊哲学家,斯多葛派的奠基者。——第 134 頁。

亨利八世(Heinrich VIII 1491—1547)——英国国王(1509—1547)。——第 53 頁。

亨利七十二世·罗伊斯-罗宾斯坦-艾貝斯道弗(Heinrich LXXII Reuß-Lobenstein-Ebersdorf 1797—1853)——德意志-小邦弟系罗伊斯的大公(1822—1848)。——第 294 頁。

八 画

阿尔-胡森,阿卜-阿利-卡-阿勃达拉赫-伊本-西拿(Al Hussein, Abu Ali Ben Abdallah Ibn Sina)——見伊本-西拿,阿卜-阿利。

阿布德-艾尔-喀德(Abdo el Kader 1808—1883)——1832—1847年阿尔及利亚民族解放斗爭的領袖。——第 165 頁。

阿尔宁,蓓蒂娜(Arnim, Bettina 1785—1859)——浪漫派的德国女作家,在 40 年代有自由主义思想。——第 377 頁。

阿拉戈,多米尼克·弗朗斯瓦(Arago, Dominique François 1786—1853)——法国著名天文学家,物理学家和数学家;資产阶級政治活动家。——第 149、449 頁。

阿倫特,恩斯特·摩里茨(Arndt, Ernst Moritz 1769—1860)——德国作家,历史学家,語言学家;曾积极参加德国人民反对拿破侖統治的解放战爭;仍未摆脫民族主义的束縛;主張君主立宪。——第 397 頁。

阿斯通,路易莎(Aston, Luise 1814—1871)——小資产阶級民主派的德国女作家。——第 673 頁。

阿列克西斯,維利巴尔德(Alexis, Willibard)——見黑林,威廉。

拉伯雷,弗朗斯瓦(Rabelais, François 約 1494—1553)——文艺复兴时代法国最出名的人道主义作家。——第 199 頁。

拉馬丁,阿尔丰斯(Lamartine, Alphonse 1790—1869)——法国詩人,历史学家,政治活动家,40 年代为自由派,溫和的資产阶級共和派領袖之一,1848 年任外交部长,是临时政府实际上的首脑。——第 606 頁。

拉梅耐,費里西德(Lamennais, Félicité 1782—1854)——法国神甫,政論家,基

督教社会主义的思想家之一。——第623、624頁。

拉斐尔·桑蒂（Ratfaello Santi 1483—1520）——文艺复兴时代意大利的偉大現实主义画家。——第448—449頁。

拉斐德，瑪丽·約瑟夫·保尔（Lafayette,Marie Joseph Paul 1757—1834）——法国将軍，18世紀末法国資产阶級革命时期的大資产阶級的領袖之一。——第207頁。

拉丰泰，奧古斯特（Lafontaine, August 1758—1831）——德国小資产阶級浪漫派作家，伤感派的代表人物。——第666頁。

拉·沃古翁，保尔·弗朗斯瓦（La Vauguyon, Paul François 1746—1828）——公爵，法国外交家，駐荷兰和西班牙的大使。——第573頁。

罗兰，瑪农·雅娜（Roland, Manon Jeanne 1754—1793）——法国女作家，18世紀末法国資产阶級革命的活动家，吉倫特党員。——第183頁。

罗豪，奧古斯特·路德維希（Rochau, August Ludwig 1810—1873）——笔名是休罗阿，德国自由派政論家和历史学家。——第594頁。

罗霍夫，弗里德里希·艾伯哈特（Rochow, Friedrich Eberhard 1734—1805）——德国教育家，曾給青年人写了一些陈腐的道德說教的书籍。——第666頁。

罗默尔，弗里德里希（Rohmer, Friedrich 1814—1856）——德国唯心主义哲学家。——第625頁。

罗泰克，卡尔（Rotteck, Karl 1775—1840）——德国資产阶級历史学家和政治活动家，自由党人。——第399頁。

罗德里格，奧倫德（Rodrigues, Olinde 1794—1851）——法国財政家和政論家，圣西門的亲信門徒，圣西門学派的奠基人和領导人之一。——第572、580頁。

罗伯斯比尔，馬克西米利安（Robespierre, Maximilien 1758—1794）——18世紀末法国資产阶級革命的杰出活动家，雅各宾党人的領袖，革命政府的首脑（1793—1794）。——第182—184、260、268、380頁。

舍伐利埃，米歇米（Chevalier, Michel 1806—1879）——法国工程师，經济学家和政論家，30年代为圣西門主义者，后来成为資产阶級自由貿易論者。——第334、442、584、592頁。

舍尔比利埃，安都昂·埃利澤（Cherbuliez, Antoine Elisée 1797—1869）——瑞士經济学家，西斯蒙第的信徒，他把西斯蒙第的理論和李嘉图的理論的要素結合在一起。——第64頁。

苏，欧仁（Sue, Eugène 1804—1857）——法国作家，著有一些小市民的伤感的社会小說。——第670頁。

苏格拉底（Sokrates 公元前約469—約399）——古希腊唯心主义哲学家，奴隶主貴族的思想家。——第132、133、144、153頁。

芬克，路德維希（Vincke, Friedrich 1774—1844）——普魯士的国家活动家。——第398頁。

孟德斯鳩，沙尔（Montesquieu, Charles 1689—1755）——法国資产阶級社会学家，經济学家和作家，18世紀資产阶級启蒙运动的代表人物，君主立宪制的理論家。——第312、606、610頁。

欧文，罗伯特（Owen, Robert 1771—1858）——偉大的英国空想社会主义

者。——第226、448、532、533頁。
味吉尔（普卜利烏斯·味吉尔·馬洛）(Publius Vergilius Maro 公元前70—19)——杰出的罗馬詩人。——第486頁。
英諾森三世 (Innocentius III 約1161—1216)——罗馬教皇 (1198—1216)。——第182頁。
林耐，卡尔 (Linné, Carl 1707—1778)——杰出的瑞典自然科学家，植物和动物分类法的創立者。——第533頁。

九 画

施里加(Szeliga)——見齐赫林斯基，弗兰茨。
施蒂納，麦克斯 (Stirner, Max 1806—1856)——卡斯巴尔·施米特的笔名。德国哲学家，青年黑格尔分子，資产阶級个人主义和无政府主义的思想家之一。——第1、3、11、12、35、37、45、70、75、79—81、83—87、91—93、102—522、536、541、662、671頁。
施泰因，卡尔 (Stein, Karl 1757—1831)——男爵，普魯士国家活动家，在1804—1808年他历任許多高級职务，参加了进行旨在巩固普魯士国家的不彻底的資产阶級改革。——第398頁。
施泰因，罗倫茲 (Stein, Lorenz 1815—1890)——德国法律家，国家学家，普魯士政府的密探。——第220、526、571—587、589—595、617、624頁。
施泰因曼，弗里德里希·阿尔諾德(Steinmann, Friedrich Arnold 1801—1875)——德国政論家，文学家。——第643頁。
施韦澤，約瑟夫 (Schweitzer, Joseph)——德国詩人，"眞正的社会主义者"。——第675、676頁。
施納克，弗里德里希(Schnake, Friedrich)——德国新聞記者，在40年代中期是"眞正的社会主义者"。——第633、641—646、650、654頁。
施特劳斯，大卫·弗里德里希 (Strauß, David Friedrich 1808—1874)——德国哲学家和政論家，青年黑格尔派的著名人物之一；1866年后成为民族自由主义者。——第9、11、179頁。
施勒格尔，奧古斯特·威廉 (Schlegel, August Wilhelm 1767—1845)——德国詩人，翻譯家和文学史家，反动的浪漫主义的代表人物之一。——第465頁。
施洛塞尔，弗里德里希·克里斯托夫 (Schlosser, Friedrich Christoph 1776—1861)——德国資产阶級历史学家，自由党人。——第377頁。
施吕塞尔 (Schlüssel, G.)——"紫罗兰"杂志的編輯和发行人。——第655頁。
施韦尔特萊因，魯道夫 (Schwerdtlein, Rudolf)——德国詩人，"眞正的社会主义者"。——第678—680頁。
哈尼，乔治·朱利安 (Harney, George Julian 1817—1897)——英国工人运动的卓越活动家，宪章派左派領袖之一；"北极星报"的編輯，同馬克思、恩格斯有联系。——第532頁。
哈尔姆，弗里德里希 (Halm, Friedrich 1806—1871)——奧地利浪漫派作家，反映了自由貴族的情緒。——第333頁。
哈特曼，摩里茨 (Hartmann, Moriz 1821—1872)——奧地利作家，40年代中期是"眞正的社会主义者"。——第657、658頁。

哈茨費尔特伯爵夫人，索菲婭(Hatzfeldt, Sophia 1805—1881) ——拉薩尔的朋友和拥护者。——第673頁。

查理大帝 (Charles the Great 約742—814)——法国国王 (768—800) 和皇帝 (800—814)。——第73、231、576頁。

查理十世(Charles X 1757—1836)——法国国王(1824—1830)。——第348頁。

洛克，約翰 (Locke, John 1632—1704) ——著名的英国二元論哲学家，感覚論者；資产阶級經济学家。——第469、471—473、608、609頁。

科貝特，威廉 (Cobbett, William 1762—1835) ——英国政治活动家和政論家，小資产阶級激进主义的卓越代表人物，为爭取英国政治制度民主化而斗爭。——第537頁。

科布頓，理查 (Cobden, Richard 1804—1865) ——英国厂主，資产阶級政治活动家，自由貿易論者，反谷物法同盟的发起人之一。——第514頁。

勃朗，路易 (Blanc, Louis 1811—1882) ——法国小資产阶級社会主义者，历史学家，1848—1849年革命的活动家，采取同資产阶級妥协的立場。——第265、377、569、572、591頁。

拜尔霍費尔，卡尔·泰奧多尔 (Bayrhofer, Karl Theodor 1812—1888)——德国黑格尔派哲学家。——第183頁。

約瑟夫二世(Joseph II 1741—1790)——德国皇帝(1765—1790)。——第658頁。

柏拉图 (Plato 公元前約427—約347) ——古希腊唯心主义哲学家，奴隶主貴族的思想家。——第139頁。

品托，伊薩克(Pinto, Isaac 1715—1787) ——荷兰的大証券交易商，經济学家。——第56、408頁。

威德，約翰 (Wade, John 1788—1875) ——英国政論家，經济学家和历史学家。——第210頁。

侯里欧克，乔治·杰科布 (Holyoake, George Jacob 1817—1906) ——英国政論家，合作运动的活动家，改良主义者，在30—40年代傾向于欧文主义者和宪章派。——第532頁。

十 画

馬拉，让·保尔 (Marat, Jean Paul 1743—1793)——法国政論家，18世紀末法国資产阶級革命的出色活动家，雅各宾党人的領袖之一。——第207頁。

馬克思，卡尔 (Marx, Karl 1818—1883) ——(傳記材料)。——第28、84、93—104、206、219、222、251、265、557、631、634頁。

馬布利，加布里埃尔 (Mably, Gabriel 1709—1785) ——卓越的法国社会学家，空想平均共产主义的代表人物，——第207、610頁。

馬特伊，魯道夫(Matthäi, Rudolph)——德国政論家，"眞正的社会主义者"。——第545—562頁。

馬尔薩斯，托馬斯·罗伯特 (Malthus, Thomas Robert 1766—1834) ——英国牧师，反动的經济学家，資产阶級化的地主貴族的思想家，資本主义制度的辯护人，宣傳仇視人类的人口論。——第406頁。

馬基雅弗利，尼古洛(Machiavelli, Nicolò 1469—1527) ——意大利政治思想家，历史学家和作家，資本主义关系产生时期意大利資产阶級的思想家之一。——第358頁。

格律恩，卡尔 (Grün, Karl 1817—1887)

——德国小資产阶級政論家，40年代中期是"眞正的社会主义"的主要代表人物之一。——第563—618、631、644頁。

格婁弗諾，理查（Grosvenor, Richard 1795—1869）——韦斯朋斯特爵士，英国大地主，以富豪聞名。——第636頁。

格累尔特，克利斯提安·菲尔希泰果特（Gellert, Christian Fürchtogott 1715—1769）——德国作家，市民启蒙运动的代表人物。——第434頁。

格里夫斯，詹姆斯·皮尔朋特（Greaves, James Pierrepont 1777—1842）——英国教育家，曾起草农业工人生产組織方案。——第532頁。

格雷哥里七世（希尔德布兰德）（Gregorio VII（Hildebrand）約1020—1085）——罗馬教皇（1073—1085）。——第182頁。

爱尔維修，克劳德·阿德里安（Helvétius, Claude Adrien 1715—1771）——杰出的法国哲学家，机械唯物主义的代表人物，无神論者，法国的革命資产阶級的思想家之一。——第261、469、470—472頁。

爱德华六世（Edward VI 1537—1553）——英国国王（1547—1553）。——第212頁。

恩克，約翰·弗兰茨（Encke, Johann Franz 1791—1865）——著名的德国天文学家。——第449頁。

恩格斯，弗里德里希（Engels, Friedrich 1820—1895）（傳記材料）。——第28、84、93—104、219、222、557、631、634頁。

席勒，弗里德里希（Schiller, Friedrich 1759—1805）——偉大的德国作家。——第610、611、674頁。

席尔格斯，格奧尔格（Schirges, Georg 1811—1879）——德国作家和政論家，在40年代中期是"眞正的社会主义者"。——第634、635頁。

倍尔西阿尼，芬尼（Persiani, Fanny 1812—1867）——意大利的女歌唱家。——第507、508頁。

泰勒，瓦特（Tyler, Wat 死于1381年）——1381年英国最大的一次农民起义的領袖。——第212頁。

泰米托克利斯（Themistokles 公元前約525—約460）——古希腊国家活动家，波希战爭时期的統帅，雅典激进民主派的代表人物。——第399頁。

庫伯，托馬斯（Cooper, Thomas 1759—1840）——美国学者和政治活动家，資产阶級启蒙运动者；美国資产阶級政治經济学的卓越代表人物。——第447、567頁。

庫尔曼，格奧尔格（Kuhlmann, Georg 生于1812年）——奧地利政府的密探、騙子；自命是"預言者"，用宗教的詞句对瑞士的德国魏特林派手工业者宣傳"眞正的社会主义"的思想。——第428、448、619—630頁。

海涅，亨利希（Heine, Heinrich 1797—1856）——偉大的德国革命詩人。——第465、565、594、673頁。

海尔米希，尤利烏斯（Helmich, Julius）——威斯特伐里亚的出版家和书商，"眞正的社会主义者"。——第632頁。

柴尔德，約瑟亚（Child, Josiah 1630—1699）——英国重商主义經济学家，銀行家，商人。——第206頁。

配第，威廉（Petty, William 1623—1687）——杰出的英国經济学家和統計学家，

英国資产阶級古典政治經济学的始祖。——第 206 頁。

索福克勒斯 (Sophocles 公元前約 497—約 406) ——杰出的古希腊剧作家，古典悲剧作者。——第 131 頁。

埃克，卡尔·哥特利勃(Eck, Karl Gottlieb 生于 1823 年)——德国手工业者，詩人，"眞正的社会主义者"。——第 574—575 頁。

埃尔克斯，泰奧多尔(Oelckers, Theodor 1816—1869) ——德国民主主义作家。——第 526 頁。

茹协，安都昂·罗朗 (Jussieu, Antoine Laurent 1748—1836)——著名的法国植物学家。——第 533 頁。

朗福德 (Rumford)——見湯普逊，本杰明。

拿破侖第一·波拿巴 (Napoleon I Bonaparte 1769—1821) ——法国皇帝 (1804—1814 和 1815)。——第 42、130、131、143、164、204、302、399、410、613 頁。

十一画

梅特涅，克雷門斯(Metternich, Clemens 1773—1859)——公爵，奧地利国家活动家和外交家，曾任外交大臣 (1809—1821) 和首相 (1821—1848)，狂热的反动分子，神圣同盟的組織者之一。——第 348 頁。

培尔，比埃尔 (Bayle, Pierre 1647—1706)——法国怀疑論哲学家，宗教独断論的批評者。——第 82 頁。

培根，弗兰西斯 (Bacon, Francis 1561—1626)——維魯拉姆男爵，杰出的英国哲学家，英国唯物主义的創始人，自然科学家和历史学家。——第175、176頁。

康德，伊曼努尔(Kant, Immanuel 1724—1804)——杰出的德国哲学家，18 世紀末至 19 世紀初德国唯心主义的創始人。——第 201—204 頁。

康拉德·馮·維尔茨堡 (Konrad von Wiirzburg 死于 1287 年) ——中世紀德国詩人。——第 518 頁。

琉善 (Lucianus 約 120—約 180)——杰出的古希腊諷刺作家，无神論者。——第 138、194 頁。

莫尔，托馬斯 (More, Thomas 1478—1535)——英国政治活动家，曾任上院議长，人道主义作家，空想共产主义的最早代表人物之一，"烏托邦"一书的作者。——第 532 頁。

莫扎特，沃尔弗干格·亚馬多 (Mozart, Wolfgang Amadeus 1756—1791)——偉大的奧地利作曲家。——第 448 頁。

盖斯納，薩洛蒙 (Geßner, Salomon 1730—1788)——瑞士詩人和艺术家，脫离实际生活的田园詩的代表人物。——第 666 頁。

梯也尔，阿道夫 (Thiers, Adolphe 1797—1877)——法国資产阶級历史学家和国家活动家，曾任总理 (1836, 1840) 及共和国总統(1871—1873)，屠杀巴黎公社起义者的劊子手。——第639、640頁。

基佐，弗朗斯瓦·比埃尔·吉約姆 (Guizot, François Pierre Guillaume 1787—1874)——法国資产阶級历史学家和国家活动家，1840 年至 1848 年間实际上操纵了法国的內政和外交，他所代表的是大金融資产阶級的利益。——第 143、231、344、459、606、637、638頁。

莎士比亚，威廉 (Shakespeare, William 1564—1616) ——偉大的英国作家。——第 92、244 頁。

勒魯，比埃尔 (Leroux, Pierre 1797—1871)——法国小資产阶級政論家，空想社会主义者，基督教社会主义的代表人物之一。——第 246 頁。

勒瓦瑟尔，勒奈(Levasseur, René 1747—1834)——医生，18 世紀末法国資产阶級革命的活动家，雅各宾党人，著名的法国革命回忆录的作者。——第183、591 頁。

第欧根尼·拉尔修 (Diogenes Laertius 3世紀)——古希腊的哲学史家，古代哲学家丛书的編纂者。——第 133—136 頁。

笛卡儿，勒奈 (Descartes, René 1596—1650) ——杰出的法国二元論哲学家，数学家和自然科学家。——第 176 頁。

十二画

斯密，亚当(Smith, Adam 1723—1790) ——英国經济学家，資产阶級古典政治經济学的最大代表人物之一。——第 57、447、612 頁。

斯宾斯，托馬斯 (Spence, Thomas 1750—1814)——英国空想社会主义者，主張廢除土地私有制和建立农业社会主义。——第 532 頁。

斯宾諾莎，巴魯赫(别涅狄克特) (Spinoza, Baruch Benedictus 1632—1677) ——杰出的荷兰唯物主义哲学家，无神論者。——第 82、92、184、358 頁。

斯巴达克(Spartakus 死于公元前 71 年) ——罗馬角斗士，公元前 73—71 年古罗馬的一次大規模奴隶起义的領袖。——第 232 頁。

斯特拉頓，查理·舍尔伍德 (Stratton, Charles Sherwood 1838—1883)——美国著名的矮人，他的笔名是"矮将軍"(General Tom Thumb)。——第 105 頁。

博丹，让(Bodin, Jean 1530—1596)——法国資产阶級社会学家，专制政体的思想家。——第 358 頁。

博利約，克劳德·弗朗斯瓦 (Beaulieu, Claud François 1754—1827) ——法国历史学家和政論家，保皇党人。——第 183 頁。

博納德，路易·加布里埃尔·昂勃魯阿茲 (Bonald, Louis Gabriel Ambroise 1754—1840)——子爵，法国政治活动家和政論家，君主主义者，复辟时期的貴族和教权主义反动派的思想家之一。——第 390 頁。

博胥埃，雅克·伯尼涅(Bossuet, Jacques Benigne 1627—1704)——法国神学作家，教会活动家，天主教反动势力和专制政体的思想家。——第 610 頁。

博尼法齐烏斯 (Bonifatius 約 680—約 755)——中世紀早期的教会活动家，在日耳曼民族中傳教的罗馬教皇的傳教师，后来成为主教。——第 268 頁。

費奈迭，雅科布(Venedey, Jakob 1805—1871)——德国激进政論家和政治活动家，在 1848—1849 年革命后成为自由派。——第 37 頁。

費希特，約翰·哥特利勃(Fichte, Johann Gottlieb 1762—1814) ——德国哲学家，主观唯心主义者，18 世紀末至 19 世紀初德国唯心主义的代表人物。——第 82、92、287 頁。

費尔巴哈，路德維希(Feuerbach, Ludwig 1804—1872)——馬克思以前德国最杰出的唯物主义哲学家。——第1、3、9、10、37—41、74、79—95、103—106、122、126、132、142、160、200、249—253、274、

278、310、377、414、432、512、514、516、518、526、531、542、565、566、570、596、617頁。

菲埃魏，約瑟夫(Fiévée, Joseph 1767—1839) ——法国反动作家和新聞記者。——第390頁。

菲尔希隆，让·克劳德 (Fulchiron, Jean Claude 1774—1859) ——法国大資本家和保守的政治活动家，金融貴族的利益的积极維护者。——第636頁。

傅立叶，沙尔 (Fourier, Charles 1772—1837) ——偉大的法国空想社会主义者。——第215、278、477、533、534、570、571、594—599、603、605、635、645頁。

普芬多夫，賽米尔 (Pufendorf, Samuel 1632—1694) ——男爵，德国学者，法学家和历史学家，資产阶級的"自然法"理論的代表人物之一。——第610頁。

普費弗尔，哥特利勃·康拉德 (Pfeffel, Gottlieb Konrad 1736—1809) ——德国的寓言作家。——第329頁。

普卢塔克(Plutarchos約46—約125) ——古希腊作家，道德論者，唯心主义哲学家。——第137頁。

普菲斯特尔，約翰·克利斯提安(Pfister, Johann Christian 1772—1835) ——德国教会活动家，資产阶級历史学家。——第256頁。

湯普逊，本杰明 (Thompson, Benjamin 1753—1814) ——朗福德伯爵 (Count of Rumford)，美国出生的英国軍官，冒險主义者；一度供职于巴伐利亚政府。他曾举办貧民习艺所，起草了一个用廉价代用品来煮淡而无味的杂碎湯的方案。——第251、295頁。

湯普逊，威廉 (Thompson, William 約1785—1833) ——爱尔兰經济学家，利用李嘉图的理論来論証社会主义；欧文的信徒。——第532頁。

黑林，威廉 (Häring, Wilhelm 1798—1871) ——德国作家，笔名是維利巴尔德·阿列克西斯 (Willibald Alexis)，曾写了許多历史小說，其中包括"卡巴尼斯"。——第377頁。

黑格尔，乔治·威廉·弗里德里希 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770—1831) ——德国最大的哲学家，客观唯心主义者，极全面地发展了唯心主义的辯証法。——第6、9—12、21、34、36、45、82—86、91、92、100、103、110、112、120、122、127、131、132、138、142—144、146、148、152—153、157、160、165—166、168、171—181、187—188、190—192、197、200—201、205、211、217、249、251、258、266、275、288—290、295、301、303、308、337—338、354、361、364、367、377—378、392、399、468、470、500、526、530、533、548、558、567、568、570、595、597、616、617頁。

萊布尼茨，哥特弗利德·威廉 (Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646—1716) ——偉大的德国数学家，唯心主义哲学家。——第82、184、510頁。

萊茵哈特，理查 (Reinhardt, Richard 1829—1898) ——德国詩人，曾侨居巴黎；海涅的秘书。——第678頁。

提蒙(弗利翁特的) (Timon of Phlius 公元前約320—約230) ——古希腊哲学家，怀疑論者。——第132、139頁。

提魏安諾·魏切利奧 (Tiziano Vecellio 1477—1567) ——文艺复兴时期的意大利杰出的現实主义艺术家，威尼斯画派的最著名的代表人物。——第449頁。

道尔頓，約翰(Dalton, John 1766—1844)

——杰出的英国化学家和物理学家，发展了化学中的原子論学說。——第136頁。

賀雷西（Horatius, Quintus Flaccus 公元前65—8）——杰出的罗馬詩人。——第135頁。

凱特，罗伯特（Kett, Robert 死于1549年）——1549年英国农民起义的領袖。——第212頁。

凱撒（凱尤斯·尤利烏斯）（Caesar, Caius Julius 公元前約100—44）——著名的罗馬战略家和国家活动家。——第512頁。

十三画

奧比茨，泰奧多尔（Opitz, Theodor）——德国青年黑格尔派政論家。——第643、675頁。

奧托，路易莎（Otto, Luise 1819—1895）——德国女作家，在40年代中期是"眞正的社会主义"的代表人物，后来成为資产阶級妇女运动的活动家。——第656、657、675頁。

奧托一世（Otho I 1815—1867）——希腊国王（1832—1862）。——第399頁。

奧古斯特（Augustus, Gajus Julius Cäser Octavianus 公元前63年—公元14年）——罗馬皇帝（公元前27年—公元14年）。——第39頁。

奧康奈尔，丹尼尔（O'Connell, Daniel 1775—1847）——爱尔兰律师和資产阶級政治活动家，民族解放运动右翼自由派的領袖。——第268、315頁。

路德，馬丁（Luther, Martin 1483—1546）——卓越的宗教改革活动家，德国新教（路德教）的創始人，德国市民阶級思想家，在1525年农民战爭时期，站在諸侯方面反对起义农民和城市貧民。——第137、144、173、174頁。

路易十六（Louis XVI 1754—1793）——法国国王（1774—1792），18世紀末法国資产阶級革命时期被处死。——第143頁。

路德維希一世（Ludwig I 1786—1868）——巴伐利亚国王（1825—1848）。——第678頁。

路特希尔德，詹姆斯（Rothschild, James 1792—1868）——巴黎路特希尔德銀行行长。——第399、636頁。

路韦·德·古符萊，让·巴蒂斯特（Louvet de Couvray, Jean-Baptiste 1760—1797）——法国作家，18世紀末法国資产阶級革命的活动家，吉倫特派。——第183頁。

雷博，路易（Reybaud, Louis 1799—1879）——法国文学家，經济学家，自由派政論家。——第572—576、578、581、585—593、605、617頁。

雷姆佩尔，魯道夫（Rempel, Rudolf 1815—1868）——德国企业家，在40年代中期是"眞正的社会主义者"。——第632頁。

雷尼埃·戴杜尔貝，伊波利特（Régnier Destourbet, Hippolyte 1804—1832）——法国作家和历史学家，笔名是M. R.——第183頁。

塞万提斯·德·薩維德拉·米格尔（Cervantes de Saavedra, Miguel 1547—1616）——偉大的西班牙現实主义作家。——第250、254、255、293、294、298、309、339、387、418、458、487、520頁。

葛德文，威廉（Godwin, William 1756—1836）——英国小資产阶級作家和政論

家，唯理論者，无政府主义的創始人之一。——第459、472頁。

瑙威尔克，卡尔(Nauwerck, Karl 1810—1891)——德国政論家，曾参加柏林青年黑格尔派的"自由人"小組。——第97、377頁。

矮将軍 (General Tom Thumb)——見斯特拉頓，查理·舍尔伍德。

十四画

維干德，奧托 (Wigand, Otto 1795—1870)——德国的出版家和书商；在萊比錫开有书店，出版一些激进派作家的著作。——第106頁。

維尔特，格奧尔格 (Weerth, Georg 1822—1856)——德国无产阶級詩人和政論家，共产主义者同盟盟員，1848—1849年是"新萊茵报"編輯之一；馬克思和恩格斯的朋友。——第673頁。

維多利亚 (Victoria 1819—1901)——英国女王(1837—1901)。——第633頁。

維尔加尔德尔，弗朗斯瓦(Villegardelle, François 1810—1856)——法国政論家，傅立叶主义者，后来是空想共产主义者。——第614、615頁。

赫斯，莫澤斯 (Heß, Moses 1812—1875)——德国小資产阶級政論家，在40年代中期为"眞正的社会主义"的重要代表人物之一。——第80、102—104、106、252、283、284、377、381、476、514、541、542、566、570—572、598頁。

赫舍尔，約翰 (Herschel, John 1792—1871)——著名的英国天文学家。——第449頁。

赫拉克利特 (Herakleitos 公元前約540—約480)——古希腊杰出的哲学家，辯証法的奠基人之一，自发的唯物主义者。——第133、134頁。

蒙特，泰奧多尔 (Mundt, Theodor 1808—1861)——德国作家，"青年德意志"文学团体的代表人物之一，后来为布累斯劳大学和柏林大学的文学和历史教授。——第563頁。

蒙泰，阿芒·阿列克西斯 (Monteil, Amans Alexis 1769—1850)——法国資产阶級历史学家。——第231、386、641頁。

蒙茹阿，克利斯托夫 (Montjoie, Christophe 1746—1816)——法国保皇党政論家。——第183頁。

蒙格亚尔，吉約姆·奧諾萊 (Montgaillard, Guillaume Honoré 1772—1825)——法国天主教神甫，历史学家。——第183頁。

福适，克劳德 (Fauchet, Claude 1744—1793)——法国天主教神甫，18世紀末法国資产阶級革命的活动家，傾向于吉倫特派。——第207頁。

蒲魯东，比埃尔·約瑟夫 (Proudhon, Pierre Joseph 1809—1865)——法国政論家，小資产阶級的思想家，无政府主义的創始人之一。——第184、226、237、377、398、411、412、431、486、569—571、595、604、616、617、625頁。

歌德，約翰·沃尔弗干格 (Goethe, Johann Wolfgang 1749—1832)——偉大的德国作家和思想家。——第653頁。

蓓蒂娜(Bettina)——見阿尔宁，蓓蒂娜。

十五画

德·梅斯特尔，約瑟夫 (De Maistre, Joseph 1753—1821)——法国作家，君主主义者，貴族和教权派反动势力的思想家之一，18世紀末法国資产阶級革命

的死敌。——第390頁。

德卡兹，埃利(Decazes, Elie 1780—1860)——公爵，法国大商人，复辟时期的国家活动家，君主主义者，主張地主与大資产阶級相互协商。——第636頁。

德朗克，恩斯特 (Dronke, Ernst 1822—1891)——德国政論家，最初是"眞正的社会主义者"，后来是共产主义者同盟盟員和"新萊茵报"編輯之一；1848—1849年革命后流亡英国；后来放棄了政治活动。——第669—671頁。

德尔图良，昆图斯·賽普特米烏斯·弗洛倫斯 (Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約150—約222)——基督教神学家，极端的反动分子，科学的凶恶敌人。——第164頁。

德謨克利特 (Democritus 公元前約460—約370)——偉大的古希腊唯物主义哲学家，原子論的創始人之一。——第135、136頁。

德斯杜特·德·特拉西，安都昂·路易·克劳德 (Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude 1754—1836)——伯爵，法国庸俗經济学家，感覚論哲学家；君主立宪制的拥护者。——第241、242、245頁。

摩尔根，約翰·敏特尔 (Morgan, John Minter 1782—1854)——英国作家，欧文的信徒。——第532頁。

摩萊里 (Morelly 18世紀)——法国空想平均共产主义的杰出代表人物。——第614、615頁。

賴哈特，卡尔 (Reichardt, Karl)——柏林的一个訂书匠，"文学总汇报"的工作人員。——第231、246頁。

魯滕堡，阿道夫(Rutenberg, Adolf 1808—1869)——德国政論家，青年黑格尔分子，1866年后成为民族自由主义者。——第377頁。

十六画

霍夫曼·馮·法勒斯累本，奧古斯特·亨利希 (Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich 1798—1874)——德国資产阶級詩人和語文学家。——第191頁。

霍布斯，托馬斯 (Hobbes, Thomas 1588—1679)——杰出的英国哲学家，机械唯物主义的代表人物，他的社会政治观点具有鮮明的反民主的傾向。——第353、367、469、471、473、548頁。

霍布逊，乔舒阿 (Hobson, Joshua)——英国記者，宪章主义者。——第221、532頁。

霍尔巴赫，保尔·昂利 (Holbach, Paul Henry 1723—1789)——杰出的法国哲学家，机械唯物主义的代表人物，无神論者，法国革命資产阶級的思想家之一。——第469—472頁。

鮑威尔，布魯諾 (Bauer, Bruno 1809—1882)——德国唯心主义哲学家，最著名的青年黑格尔分子之一，資产阶級激进分子，1866年后成为民族自由主义者。——第1、3、22、32、35—37、39、41、68、78—105、133、167、207、220、225、254、255、377、401、414、429、431、498、499、508、510、516、521、522、671頁。

鮑威尔，埃德加尔(Bauer, Edgar 1820—1886)——德国政論家，青年黑格尔分子；布·鮑威尔的弟弟。——第377頁。

諾伊豪斯，古斯达夫·萊因哈德 (Neuhaus, Gustav Reinhard 1823—1892)——德国詩人，在40年代中期傾向于"眞正的社会主义"。——第676頁。

澤米希，弗里德里希·海尔曼(Semmig, Friedrich Hermann 1820—1897)——德国作家，在40年代中期是"眞正的社会主义者"。——第529—545、650—657、675頁。

十七画

謝林，弗里德里希·威廉 (Schelling, Friedrich Wilhelm 1775—1854)——德国哲学家，18世紀末至19世紀初德国唯心主义的代表人物，后来成为科学的凶恶敌人，宗教的竭力拥护者。——第127、200、570頁。

謝尔，約翰 (Scherr, Johann 1817—1886)——德国自由主义历史学家和作家。——第674、675頁。

穆勒，詹姆斯 (Mill, James 1773—1836)——英国資产阶級經济学家和哲学家，李嘉图理論的庸俗化者；在哲学上是边沁的追随者。——第472、473頁。

穆罕默德-阿利(Mohammed Ali 1769—1849)——埃及执政者 (1805—1849)，实行过許多进步的改革。——第164頁。

戴斯特，沙尔(Teste, Charles 死于1848年)——法国空想共产主义者，巴貝夫主义者，曾参加七月王朝时期共和政体运动。——第591頁。

十八画

薩朗，让·雷蒙·巴斯蒂 (Sarran, Jean Raimond Pascal 1780—1844)——法国保皇党政論家。——第390頁。

薩斯威尔，查理 (Southwell, Charles 1814—1860)——英国空想社会主义者，欧文的門生。——第532頁。

魏德迈，約瑟夫 (Weydemeyer, Joseph 1818—1866)——德国和美国工人运动的卓越活动家，在1846—1847年是"眞正的社会主义者"，在馬克思和恩格斯的影响下走上了科学共产主义的立場；他是共产主义者同盟盟員，曾参加德国1848—1849年革命和美国国内战爭；他为馬克思主义在美国的傳播奠定了基础。——第632、634—638、641、642、650頁。

魏特林，威廉 (Weitling, Wilhelm 1808—1871)——德国工人运动萌芽时期的卓越活动家，空想平均共产主义的理論家之一，他的职业是裁縫。——第215、532、533頁。

M. R. ——見雷尼埃·戴杜尔貝，伊波利特。

期刊索引

二　画

"人民报"（«*Le Populaire*»）——巴黎出版。——第534頁。

"人民呼声"杂志（«*Die Stimme des Volks*»）——巴黎出版。——第215、227頁。

"人民論坛报"（«*Der Volks-Tribun*»）——紐約出版。——第634、645頁。

"人民手册"（«*Dies Buch gehört dem Volke*»）——比雷菲尔德出版。——第632頁。

三　画

"工場"杂志（«*Die Werkstatt*»）——汉堡出版。——第635頁。

"工場。工人自編的劳动阶級机关刊物"（«*L'Atelier, organe spécial de la classe laborieuse, rédigé par des ouvriers exclusivement*»）——巴黎出版。——第240頁。

四　画

"文学报"（«*Literatur-Zeitung*»）——見"文学总汇报"（«*Allgemeine Literatur-Zeitung*»）。

"文学总汇报"（«*Allgemeine Literatur-Zeitung*»）——沙洛頓堡出版。——第95、97、103、231、291頁。

"公民手册"（«*Bürgerbuch*»）——見"德国公民手册"（«*Deutsches Bürgerbuch*»）。

"历史政治"杂志（«*Historisch-politische Zeitschrift*»）——1832年在汉堡出版，1833—1836年在柏林出版。——第332頁。

五　画

"立宪主义者报"（«*Le Constitutionnel*»）——巴黎出版。——第639頁。

"北德意志批評、文学和座談杂志"（«*Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung*»）——柏林出版。——第81、292頁。

"生产者"杂志（«*Le Producteur*»）——巴黎出版。——第583頁。

"白旗"（«*Le Drapeau blanc*»）——巴黎出版。——第390頁。

"平等論者。一个社会团体的杂志"（«*L'Égalitaire, journal de l'organisation sociale*»）——巴黎出版。——第215頁。

六　画

"地球报"（«*Le Globe*»）——巴黎出版。——第589、592頁。

"改革报"（«*La Réforme*»）——巴黎出版。——第641頁。

"农村日报"（«*Dorfzeitung*»）——爱北斐特出版。——第646頁。

七　画

"时代"（«*L'Époque*»）——巴黎出版。——

第638頁。

八 画

"社会明鏡。維护无产阶級利益和闡明当前社会关系的刊物"（«*Gesellschafts-spiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart*»）——爱北斐特出版。——第638、642、645、646頁。

"社会教育"（«*L'Instruction sociale*»）——見"国民教育"杂志（«*Journal de l'instruction publique*»）。

"国民教育"杂志（«*Journal de l'instruction publique*»）——巴黎出版。——第613頁。

"国民报"（«*Le National*»）——巴黎出版。——第639、641頁。

"国外消息。政治和文学杂志"（«*Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur*»）——巴黎出版。——第667頁。

"法兰西报"（«*La Gazette de France*»）——巴黎出版。——第390、391頁。

"两大陆評論"杂志（«*Revue des deux Mondes*»）——巴黎出版。——第602頁。

"和平民主日报"（«*La Démocratie pacifique*»）——巴黎出版。——第534、641頁。

九 画

"前进报"（«*Vorwärts*»）——巴黎出版。——第614頁。

"政治和文学辯論日报"（«*Journal des Débats politiques et littéraires*»）——巴黎出版。——第637頁。

"柏林政治和学术問題王国特权报"（«*Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*»）。——第370、376、377、421頁。

"紫罗兰。无辜的現代評論小报"（«*Veilchen. Harmlose Blätter für die moderne Kritik*»）——包岑出版。——第654—656、676頁。

"威斯特伐里亚汽船"（«*Das Westphälische Dampfboot*»）——1845—1846年在比雷菲尔德出版，1847—1848年在帕德波恩出版。——第79、99、632—635、639、641頁。

十 画

"海盜-恶魔"（«*Le Corsaire-Satan*»）——巴黎出版。——第639—641頁。

"特利尔日报"（«*Trier'sche Zeitung*»）——第655、672、673頁。

十一画

"萊茵社会改革年鉴"（«*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*»）——1845年在达姆斯塔德出版，1846年在貝尔-維尤出版。——第529、545、558、560、570、599、616、647、648、650、651、653頁。

"萊茵观察家"（«*Rheinischer Beobachter*»）——科倫出版。——第633頁。

"萊茵政治、商业和工业日报"（«*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*»）——科倫出版。——第99頁。

"組織者"周刊（«*L'Organisateur*»）——巴黎出版。——第572、588頁。

十二画

"博爱月刊"（«*La Fraternité*»）——巴黎出版。——第226頁。

"普鲁士国家总汇报"(«*Allgemeine Preußische Zeitung*»)——柏林出版。——第669頁。

"喧声报"(«*Le Charivari*»)——巴黎出版。——第165、687頁。

十三画

"新聞报"(«*La Presse*»)——巴黎出版。——第638頁。

十四画

"福斯报"(«*Vossische Zeitung*»)——見"柏林政治和学术問題王国特权报"(«*Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*»)。

"維干德"季刊(«*Wigand's Vierteljahrsschrift*»)——萊比錫出版。——第37、78、85、100、177頁。

十五画

"德国科学和艺术哈雷年鉴"(«*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*»)——第36、82、591頁。

"德国科学和艺术年鉴"(«*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*»)——萊比錫出版。——第36、99頁。

"德国公民手册"(«*Deutsches Bürgerbuch*»)——1845年在达姆斯塔德出版，1846年在曼海姆出版。——第530、531、562、565、566、570、571、616、651頁。

"德法年鉴"(«*Deutsch-Französische Jahrbücher*»)——巴黎出版。——第28、206、213、219、251、265、377、599頁。

十六画

"薩克森祖国报"(«*Sächsische Vaterlands-Blätter*»)——在德勒斯頓和萊比錫出版。——第377頁。

二十一画

"辯論日报"(«*Débats*»)——見"政治和文学辯論日报"(«*Journal des Débats politiques et littéraires*»)。